سؤال الحداثة السياسية عن «المدنية الوطنية»

التحقيب الحضاري والهُويّ النقدي

مطاع صفدي

لا يستطيع الهُوِيُّ النقدي أن يتوقف عند تعريف محدد، لا للفرد، ولا للمجتمع، ولا للدولة. ذلك أنه هو عينه لا يكف عن تعريف نفسه، لأنه غير قادر على التعرف إلى ذاته نهائياً. وفي هذا ضعفُه وكذلك قوتُه. فالقول الإغريقي العريق إن الإنسان كائن عاقل، أو إن الإنسان كائن أخلاقي أو سياسي بالطبع، لا يمثل كل الحقيقة لدى الهوي النقدي. مثل هذه التعريفات أشبه بتكئات منطقية، أو افتراضات يحتاجها الوعي الفلسفي كيما يعرض ما يتجاوزها ويعدلها باستمرار. لكن الهوي، حتى لو لم يُتّبَع لفظَه بصفة النقدي، إنما ينطوي على النقد كعنصر داخل في إِنِّيَتِهِ بالذات. إذ أن الهوي لا يمكنه إلا أن يكون من طبيعة تجاوزية، على العكس من مصطلح الهوية التي تُلصق به من خارج. فهو يتعامل مع الإنسان باعتباره أولاً مجرد كائن، ليس له من الصفات أو الخصائص إلا ما تأتي به كينونته بدئياً. ولا يمكن القول على الكائن إلا أنه الهويُّ مع ذاته. فهو البعدُ الصانع لحدِّه، والمتجاوز له في كل آن. لأن البعد إذا ما اتحد مع الحد لم يعد بعداً، وقد يضحي مجرد تكوين ما. والفارق بين الكائن والتكوين، كالفارق بين الصانع والمصنوع. ذلك أن الكائن هو فاعل نفسه، والمفعول بها وحدها. هذا لا يعني أنه ليس وليدَ سلالة معينة. لكن الإنسان يحس أنه مدين أولاً لذاته. فهو ابن لوالدين، ويصير أخاً لأخوة، وأباً لأبناء. لكنه هو عينه اختلاقيّ. إنه الهوي مع نفسه، غير النفسية تماماً، وغير المحسومة حدياً. هذا الشعور لدى كل فرد كما لو كان العالم يبدأ به، إنما هو الهوي عينه، وهو التعبير الوحيد الذي يسمح بجوازه عليه.

مع ذلك فإن الفلسفي هو الذي يجهز المنطقي، لكنه لا يسمح له باستيعاب منطوقه الخاص. فلا بأس من استخدام الحدود المنطقية كوسيلة تنظيم وتأهيل للمعاني، وشدّها من برِّيتها الموحشة، وفرض ألاعيب التعليب والتنميط على موادها المتمردة، وصياغة دلالات معينة منها. لكن ما أن يغدو كائن الإنسان موضع تساؤل فلسفي، حتى يسترد الهويُّ مركزيتَه الأنطولوجية بالنسبة لكل ما يمسّ إشكالية الكائن، بما أن الكائن هو الأول فيما يعنيه لذات النفس، وذات الآخر، وما يعنيه هو هذا الهوي. ثم أنه أبعد من هذا التعريف المنطقي: هو ما هو. أو حسب الترميز الرياضي: [أ=أ]. فما يعرفه الكائن عن نفسه قد يستغرقه حياته بطولها وعمقها. وقد يخرج من حياته وهو لا يجزم أنه عرف نفسه أو عرف سواه، من أقرب القريبين منه. ليس ذلك إلا لأن الكائن يمارس الهويَّ كأنه هويته، لا كتملك من شيء آخر، ولكن كانتظار حي مجهول ومشغوف لما وبما لا يدري به بعد عن نفسه، وعمّا قد تقذفه من مفاجأة ذات النفس للنفس.

فالهويّ إذن هو ما يُكمل كلَّ تعريف للكائن، وما يُستثنى منه في آن معاً. هو ما أعرفه عن حالي، وما أجهل أنني عارفه أو جاهله. فالأنا، والأنت، والهو، ضمائر نحوية، أو مرجعيات منطقية؛ لكنها تحتاج إلى الشخص الذي يجسدها؛ فحين يحضر الشخص ليس من الضروري أن يحضر الكائن، أي مستنفذاً أو مكتملاً في إطار هيئته الخارجية. فالشخص قد يعطي الإنسان حدَّه المادي والمعنوي. أما الكائن فإنه يبقي عليه انتظاراً مبهماً على خطّ البعد. ما (يكونه) الشخص الحاضر، هو ذلك الغائب الدائم أمامه. والهوي ينسج همزة الوصل، ليس بين الحاضر والغائب فحسب، ولكن بين أحواله المتغيرة، وما لا يعرفه من ثباته الدائم خلْفَها. إنه ذلك الثبات، القابل كلَّ لحظة، لأن يكون نقطةَ الانفلات من المحدود كذلك. ولقد اكتشف برغسون أن هذا الثبات غير الثابت تماماً، إنما هو (ديمومة). إنه ما يفوز به الكائن عن نفسه كلحظة زمانية لها امتدادها إلى الما ـ بعْدُ، كما إلى الما ـ قبْلُ.

ولقد بُنيت الحداثةُ الفلسفية على هذه الفرضية الضمنية وهي أن الكائن هو زماني في جوهره، وبالتالي فإن ديمومة اتصاله بذاته، إنما هي اتصال بالمتغير فيه، وفيما حوله. فلا يتأتّى له شعورُه بالتواصل مع ذاته إلا عبر الانقطاعات التي تحدثها المتغيرات، أي الاختلافات مهما كانت ناعمة ودقيقة، الحادثة في سيولة أحاسيسه؛ فالديمومة هي من شأن الذاكرة، أما الواقع الوجودي فهو شبكة مليئة بالفجوات والفراغات. والذاكرة هي التي ترتق الأنسجة المتمزقة، وتسبغ عليها شيئاً من الوحدة التسلسلية، أو التضامن الشبكي، وتسمح للاستبطان أن يؤدي وظيفَة فرضْ العليّة، لتبرير العقلنة، وإيجاد التعليلات الإدراكية لأحوال النفس الإنسانية المضطربة والمتعارضة أبداً. فلقد لا يكون الهوي عملاً ذاكرياً خالصاً، لكنه بدون الفعل الذاكري الذي يتلبَّسه، لن يفوز الهوي بآمرية استمراريته، بالنسبة لذاته، وللفرد صاحبه الذي لا ينفك عن تنادي حضوره الصميمي كمدخل أو كإسناد لا بد منه للتعامل مع أشباح ذاكراته الماضية، وتوقعات أحواله الآتية، ومع حضورات الخارج كوقائع وأجساد أليفة أو غريبة. رغم ذلك فالهوي يظل هو كل ما يختلف عما يعتريني من مؤثرات الجوي والبرّي، الحميمي والطارق، ليس لكونه هو نقطة الثبات الوحيدة وسط بحر هائج متغاير في الدفق واللون، في الزبد والعمق، بل لأن ثبات الهوي، وتطابقه مع ذاته ليس هو إلا من ثبات العلاقة مع المتغير عينه في كل ما يلتقطه ويغمره ويناوشه، أي تلك العلاقة مع استمرار التغير. وما ترداد المعيار الكلاسيكي: التطابق مع الذات، سوى علاقة الافتقاد المتواتر. وأن معاناة هذا الافتقاد هي الكفيلة وحدها بتسجيل انتظار الهوي لذاته، ودأبه في البحث عن ذاته فيما يغايره. فما يعلنه الهوي لصاحبه، عن وجوده، هو أنه لا يزال ـ دائماً في طور القاصد نحو الذات الأخرى ـ المختلفة، التي لا يعرفها، وليس الممتلك راهنياً لبعض أَدلّتها، أو محتواها المبهم. وإنه لإبهام استفزازي، حريفي ومُلِدّ بسرية عصّية على التسمية، لأنها أخص ما يعنيه الهوي مع نفسه أُسّياً.

لكن الهوي ليس علاقة نفساوية، وإن كانت محفوفة بسمفونية كثيفة من المشاعر والانفعالات الفردية. إذ أن ما يربط الفرد بالهوي، هو أنه بقدر ما يخصه وحده، فإن الهوي يتجاوزه دائماً. وهذا التجاوز ليس كمياً، يستوعب كل الآخر أيضاً، بل إنه لا يتوقف عنده، عند كل آخر. ليس جميعاً إحصائياً، بل كلياً ناقصاً، متغيبّاً عن تعريفه النهائي. وقد يُقال عنه إنه المتناهي الحركي الذي لا يكف عن تناهيه، حتى يبدو لامتناهياً، أو كاللامتناهي. وحين يتقبل الهويّ أن يُطلق عليه صفةُ النقدي، ويُحاصر في إطارها، فليس ذلك إذعاناً منه لنقيضه، وهي خاصية التغير، لكنه إقرار منه بواقع الحال. وهي أن الهوي كائن تاريخاني كذلك، ولا يمكنه أن يعزل نفسه خارج التدفق التاريخي ـ الشخصي ـ أي الزمني الخاص. فقد يكون علامةَ سكون في سيالته، أو أنه ترميز انكسارٍ ما في تواصله. والنقدي هو التوصيف الذي يلتقط التباس الهوي بالاختلافي. فكما قال بارمنيد عن الكائن إنه عدمي، وشيء آخر يمنحه الوجود، وهي صيرورة الكائن إنساناً، أي أن يتأتّى الكائن بطريق الفهم، إلى ذاته كإنسان. فالأصل في الهوي أنه ليس نقطة ثبات إلا نسبياً وتجريدياً؛ على العكس من الهوية التي تتشبث بالجزيرة الساكنة وسط البحر المتلاطم. وقد لا ينبثق الهوي إلا من لحظة انكسار الهوية، وانفصال شكلها عن مضمونها. عندئذ ينبجس الهوي كسؤال الذات عن نفسها، وهي في مواجهة انكسار الهوية، أو إمكان التهديد بفقدان التلاحم مع الديمومة، أي مع سيالة التغير عينه. فالهوي إذن هو سؤال ذات النفس عن نفسها أكثر منه جواب الاستقرار والثبات المحسوم. وهو كالنهر الذي لا يكاد يمسك بموجة من تدفقه حتى تداهمه الموجة التالية والتالية من ذاته. لكن الفرق هو أن النهر مليء بتدفقه، بينما الكائن متقوّم ـ منهار، على فجواتها، مستشرف/ مترام على فراغاتها؛ والسؤال عن حاله، عن سؤاله عينه، متجدّدٌ دائماً حتى ولو كان صاحبه يحيا صحراءً من اللاحدث، له أو لمحيطه. فهل يغدو الهوي سؤالاً مفتقداً للجواب الممتنع، ما دام الكائن لا يمكنه أن يقدم شبكة علّية من الأسباب والنتائج، تَفيه حقَّه من كشُفِ هويةٍ محددة له. ذلك أنه لا سبيل له إلا أن يتقارب من الهوي الذي يحدس به ولا يعرفه، مُقِرّاً أنه لا يستطيع أن يفسر نفسه، وإن كان لا ينقطع عن محاولة فهمها. فالفهم وليس التفسير أو التعليل، هو الذي يبقي على الهوي كسؤال ذاته، وقد يَجْسر على ضِفَّة الانطلاق دون أن يبلغ ضفةَ الوصول.

هنا لا بد من التوقف قليلاً حول الأهمية القصوى التي يُعيرها الفكرُ المعاصر إلى ثنائية الفهم والتفسير، وخاصة تحت طائلة عودة الفلسفي السياسي المنشودة إلى صميم التفكر الحداثوي. فالهوي لا يمكن أن يخضع لآلية

التفسير كما لو كان موضوعاً طبيعياً، أو موضوعياً خالصاً. ذلك أن الهوي متصل بالذات، ومعجون بمادتها. فهو أمر إنساني خالص، لا يحتاج إلى توسط من منهج تجريبي أو إحصائي. فما يفصل علوم الطبيعة عن علوم الفكر، هو أن الأولى لا تقوم بدون توسط المنهج، حتى أن المنهج هو الذي ينتجها، وخاصة عندما اكتسب خواصُّ التجربة العلمية والمختبرية. وأما علوم الفكر، ومع موجتها العالية المستجدة تحت اسم العلوم الإنسانية، فإنها تطرح أولوية الفهم الذي لا يكتفي بتسجيل حصائل الاختبار، ولا يتوقف عند تفسير هذه الحصائل، بل يسعى إلى فهمها. وذلك باستنهاض خصوصيتها من شمولية الحياة التي تنتمي إليها. فالحادثة الاجتماعية أو التاريخية لا يمكن استيعابُها بالكشف عن شَبَكتها العلّية فحسب، بقدر ما ينبغي أن يُعاد استبطانُها ذاتياً في مخيال المفكر الباحث عنها وفيها، ومحاولة معايشتها من الداخل بما هي كلية عضوية حية. ولا تحتكر هذه الوظيفةَ السيكولوجيا وتفريعاتُها المختلفة وحدَها. بل هي تعمل كجاهزية مساعدة لتقريب خارجانية الحادثة إلى داخلانية الوعي، حيثما يُترك لِسر الفكر أن يتكاشف مع سميه حول سر الحادثة، وما أن يتحقق الفهم حتى يصدر عن جاهزيته الخاصة ما يُعرف بالتأويل. لكن التأويل ليس نتاجاً خالصاً للفهم. إنه بالأحرى طريقة للتعبير عنه، وليس لتأطيره كلياً. وهكذا فإن العلوم الإنسانية في محصلتها الأخيرة، ليست سوى حقل شائع من التأويلات لا تستنفذ عمليات التواصل معها. فلا بد لها من مضاعفة نفسها بعلوم الفكر الخالص التي تشتغل على الفهم، مصحوباً دائماً بفهم الفهم، أي بالمعرفة ونقدها معاً.

ودون أن ندخل غابة النظريات الإبستمولوجية الكثيفة حول ثنائية التفسير والفهم والغرق في طوفان من لونياتها الدقيقة، فإننا نفيد من آخر حصائل النقاش الفلسفي حول الفهم والتفسير، كما عند فيلسوفها الأصيل اليوم بعد هيدغر، وغادامير، وهو كارل أوتو آپل، من أجل معاودة المقاربة مع أقنوم الهوي النقدي، ودوره المركزي في مفهمة الحداثة السياسية لعصرنا[1]. ذلك أن هذا الأقنوم وحده يكاد يبرز تضامن الثنائية وتفارقها التداخلي في وقت واحد. ونحن هنا لا نريد التعرض إبستمولوجياً لهذه الإشكالية، بقدر ما نحن منصرفون إلى تتبعها أنطولوجياً. فالهوي هو بيت الكائن الذي لا ينتهي من سكناه، لأنه لا ينتهي من سكنى العالم الذي يحتويهما معاً، أو يحتويهما واحداً. والتفلسف الحداثوي اقترن بالبحث عن الذات كمدخل كينوني لاكتشاف الكلي بطريق الخاص، وتبرير أحدهما بالآخر، تارة لصالح الخاص وحده، ونادراً لصالح الكلي الذي يظل تجربة استثنائية يفوز بها الفكر عندما يتمكن من رجوعه إلى ذاته وحدها.

ولقد كان التفكر بالذات محمولاً دائماً على جناح الخصوصية، ومدى قدرتها على تلوينه بانعكاسات المسافات التي تختارها هدفاً لتحقيقاتها، واختراقاتها المتغيرة، من منظور تكويني إلى آخر. فلا ننسى أن التفكر بالذات فلسفياً، إنما كان تفكراً بالماهية القومية واشتباكها بالهوي الإنساني الذي يعزوه إليها، كتأويل لشخصها المفهومي بعين نفسها؛ إذ أن شهادة المشروع الثقافي الغربي على تاريخه إنما تمر عبر تحقيب تلك العلاقات الملتبسة بين الهوية السياسية، أو المرحلية، وبين الهوي الإنساني. وهذا التحقيب منح المشروع الثقافي الغربي ميزة التكون التاريخي وتراكمه الاختلافي، لكنه في الوقت عينه، زَوَّدَ الأنا الغربي بذخيرة من تضخيم الهوية على حساب الهوي الإنساني المعبر عنه بالعلاقة مع الكوني (اليونيفرسالي)، إلى درجة توحيد الكلي بالخاص، واعتبار الثاني كما لو كان هو عين الأول. فالذاتي، بالمعنى الكلي، ينقلب إلى الذاتوي الأحادي الذي سيخص نفسه بثقافة معينة، مما يجعله يستثني نفسه خارج كل آخر، ناهضاً وحده بعبء الهوي الإنساني من دون الجميع، أو ما فوق الجميع.

لا ريب أن مسيرة الفلسفي السياسي حسب إيقاع الفصل مع الماضي والوصل بما لم يأت بعد، قد ابْتَنَتْ عمارة الأسس العقلانية وجاهزياتها الواقعية للإنسانية الحقوقية، عبر تلك القطيعات الثلاث التي أثمرت فوز الجماعة الغربية بالحقوق المدنية، ثم بالحقوق السياسية، ثم بالحقوق الإجتماعية، ومن خلال القرون الثلاثة الأخيرة التي جسدت عمر الحداثة الراهنة. وهكذا فإن التاريخ يبرر، للتحقيب الغربي، فلسفَته عن (التقدم) التي تعطي المجتمع ثمة توجهاً تكاملياً عبر الزمان، يمكن إخضاعه للمفهمة الخطابية المتماسكة. ومثل هذه الحال تدفع إلى نمذجة الذات، واجتراح ثمة علاقة خصوصية وتمييزية مع الهوي الكوني، يسمح لها بادعاء خَوْصَنةِ الكلي لحسابها العيني المباشر الذي يفرقها عن الذوات الثقافية الأخرى. لكن ذلك لا يحذف الصورة الأخرى لهذا الواقع. وهي أن

من طبع كل ثقافة أن ترفع خصوصيتها إلى درجة النمذجة وادعاء الفرادة. لكن الاختلاف في هذا الميل الطبيعاني هو في مدى ما تقدمه ثقافة معينة عما يكشف عن فرادة تحقيبها التاريخاني الذي يخصها وحدها. والغرب لا يقدم هذه الفرادة فحسب، بل هو قادرٌ على الدفاع عنها أمام أجياله، وعلى مرأى من المجتمع العالمي حوله. ذلك أنه أصبح بإمكانه أن يوّحد بين خصوصيته وكلية الكوني. فإذا كان ثمة كوني على مستوى الواقع وليس في التجريد، فإن المشروع الثقافي الغربي، وخاصة في حقبة الثقافة الإلكترونية الراهنة، يستطيع أن يطرح طريقَه الحضاري الخاص، كطريق محتوم للجميع. فالكوني يمتلئ بالإنجاز الواقعي، ولكن بطريقةِ ثقافةٍ أُحاديةِ الهوية، وترجع إلى الاسم الغربي وعنوانه الدائم في ريادة التاريخ.

نريد القول إن ثنائية الفهم والتفسير تلقَى تجريبَها الأخصب عندما تنجح الحضارة في تشفيف تاريخها عبر شبكية الأسباب والنتائج لإنتاجاته، أي أنها تقدم تفسيره العلي، وفي الوقت نفسه تقوم بمفهمة تكامليته، تسرد قصة هذه التكاملية؛ أي تكشف عن فرادة إنتاجيتها، كعمل إبداعي (يخص) جماعتها الإنسانية، وقصةَ أية ثقافة تنسج هوية التشابك العلي لأفعالها؛ وفي الآن عينه فإن (الفهم) يحقق مدى التواصل بين هذه الوحدة وهويتها، وبين ما تدّعيه من اتصال مع الهوي الكوني. هذا التحقيق، مهمته في الثقافات الحية، الاشتغال المتجدد على ما يضيفه، إلى شبكة الأفعال العلية وتفسيراتها الآنية، من حصة المجهول المسكوت عنه، أو المتلاعب به، وهو المعشش في غابة من التباس الكوني بالخصوصي، من تفسيرات الهوية على أنها تجليات الهوي، أو أنها من مفاهيمه. فلا نشك أن الإشكالية الذُروية التي تواجه الحداثة السياسية المعاصرة، إنما تتحدد اليوم في حتمية التواصل مع العالم، وفي الانكفاء عنه، ضمن الحركة عينها، إلى أضيق استهواء قوقعي ممكن. وهذا التواصل، حتى وإن لم تتابع بوادره الإيجابية نتيجة قرارات من الدول، فإنه يشرع في الحضور كأمر واقع، بسببٍ من تطورات المعلوماتية الإلكترونية عينها التي تنشئ شبكيات الاتصال بين الأفراد مباشرة، ما فوق الحدود والمسافات. فالكوسموبوليتي يدخل حيز الإثارة والتأثير الفوري؛ ما يسمح بولادة ظاهرة الرأي العام الإنساني، مخترقاً منطق العلاقات الدولية وقواعده الفوقية.

لم تعد الدولتية **L'etatisme** تمسك بناصية التنظير الاستراتيجي وحدها، وقد أصبحت تنافسها واقعية الحدث، عندما ينتزع صفته العالمية بقدرته الذاتية على التحرر من دلالاته المحلية، بالرغم من تلاعب المرآوية بأصوله والحؤول دون انكسار تلك الدلالات واختراقها نحو المعنى، نحو التماسّ بالكوني، واستفزاز الهوي الإنساني الذي يحتضنه، والتوصل إلى إخراجه إلى طور الإفصاح عن حضوره العيني المباشر. فإن (الفهم) هو الذي يسبق (التفسير) في مثل هذه اللحظات الحدية، حيثما لا تتمكن الدلالة من سجن مُفردتها، ومنع انفجارها نحو الأفق الأوسع. تفقد الحداثة الفورية شبكيتها العلّية، خاصَّتها، لتحلّق مع تصاديها لدى الكل، الذي يحس أن الحادثة غدت من خاصته كذلك. فإن صورة قصدية إعدام الطفل الفلسطيني (محمد) في حضن أبيه، جعلت كل إنسان يراها، يحس أُبُوَّة الطفل الضحية. تلك هي فورية التواصل التي تنزع عن الحادثة أَرْضَنَتَها (نسبيتها) لتحلق بها في مدارات الزمن الكوني، ثم تعيد أَرْضَنَتَها، أو زرعها، في فورية الزمن المتآني [المعوي] مع كل أحد. لا يصبر الزمن المتآني على مهلة التعليل حين يصير لاحقاً على فجائية التواصل الفوري، الذي يفهمه الكل وجودياً، مبدئياً. إنه ذلك الفهم الذي يتعدى التعاطف، كما مَفْهمه شيلر؛ مثلما أنه يتجاوز التواصل عند هابرماز، المبني أصلاً على (مهلة) الحوار. ذلك أنه هو الفهم الذي لا يكتفي بالقفز فوق الفراغات ما بين الهويات، الدلالات المتفاصلة فحسب، ليفتح على الهوي؛ بل يجعل من الأحد عرضاً مكوناً لأُسّية الكل. إنه يمنح المفردُ أحقية الإنسان في أن يلتقي الإنسان؛ أن يستوطن المفرد رحابةَ الكل. أن يفارق محدودية مجهوله وعرضيته، ليقوم ـ مع ـ القوم، وبقيامه عينه؛ ودون أن يفارق فعلاً تقوَّم جَسَدانيته..

في بحث المتكلم عن المخاطب

ولكن أين تقع هذه الدلالات. فليس مكانها العقل الباطن وحده؛ وقد يتم عرضها ترميزياً عبر السلوكيات الفردية والجماعية. ولا تلاقي تعبيرها الأوضح إلا على مستوى الحوار اليومي. وهو حوار لا يكتفي بالسرد اللغوي فحسب، لكنه مشتبك بالوقائع والأحداث. هنالك حالة لسانية تعم الظرف الواقعي. من دونه ليس ثمة ما هو واقع بل أشباح أوهام. فلا تدخل الذات العالم إلا عن طريق اللغوي؛ واللغوي في الأصل هو كلام الأنا، والهو،

وكل كلام يجد مستنده المشخص في هذه النسبة المبطنة لكل عبارة. وهي أني أتكلم وأحاور كلام ـ الآخر. فالصامت لا هوية له إلا عندما يشرع بإصدار أصوات تنسج عبارات قابلة للفهم من قبل الآخر. والسياسي الإغريقي كان خطيباً، بمعنى أنه كان يسرد على المجموع أمامه، حكاياتِه الخاصة التي توقظ حكايات صامتة في نفوس مستمعيه. وسوف يظل للسياسي المعاصر هذا الامتياز، وهو أنه أصلاً خطيب يشتغل على أحوال المجموع، الناس، بالكلمات، التي هي مادة الآراء والشعارات. إنه يصدر عن هوية لا يمكنها أن تخاطب هويات الآخرين، إلا في مدى إثارة (الهوي) المشترك بين الخاص والعام، والجامع بين الخطيب المتكلم، والمخاطبين الحاضرين والغائبين. ذلك أن العام إنما يسكن في اللغوي. فالاشتغال على الشأن العام إنما هو التعاطي اللغوي الذي يُسمى الحوار، بمعناه الشامل. والإنسان الأول لم يكتشف اللغة إلا لحاجته إلى العام؛ وذلك من أجل تدبر شؤون حياته المباشرة. والعام لا يقع في الفراغ. يتجسد في هذا الكل الذي لا ينتهي المتكلم عن إثارة وظيفة المخاطب فيه. فالبحث عن (الـ أنت) متضامن أنطولوجياً مع البحث عن الأنا، ولا يمر طريق التعارف والتضامن بينهما باكتشاف أسباب كل منهما بالنسبة للآخر، بقدر ما يُبنى على التقاء هوية كل منهما، في أفق الهوي العام، الذي يجمعهما قبلياً، هما وكل الجماعة اللغوية التي تحيط بهما، ولا يحيطان بها أبداً. إذ أن اللغوي هنا هو اللساني، وليس الناطق بهذه اللغة دون سواها فحسب. ولذلك كان تعريف الإنسان بالحيوان الناطق يفترض قيام اللساني أصلاً للعقلاني الذي يميز الكائن البشري. فالتعريف الجامع المانع هو الكون ـ الحيوان ـ الناطق الذي سوف يبني نطقه كل ما تنطوي عليه حضارة الكائن الوحيد في هذا الكون، الاختلافي اطلاقاً بالكلام وحده. وسوف يظل الإنسان هوية نسبية ناقصة، محتاجة إلى الاغتراف من الهوي الذي يصدر عنها ويتجاوزها، وهو النطق. وأفضل ما يعبر عن هذه العلاقة الالتباسية المتوترة بين الهوية والهوي هو بحث المتكلم عن المخاطب؛ ما يؤدي دائماً إلى انتهاض السؤال الفلسفي السياسي مجدداً، في المنعطفات الحضارية الكبرى؛ إذ أنه يعود إليه وحده تقدير المسافة المفهومية بين إنتاج الهوية، ومدى الالتباس، وتفكيك الالتباس، الذي لا يزال يمفصلها، أو يفصلها عن الهوي، تحت طائلة اسمه التداولي: الإنسان.

إن هذه المسافة المفهومية، وطريقة تأويلها والتعامل معها، هي المسؤولة الأحق عن ذلك الفيض الهائل من الثقافات وعلومها، وأدلجتها، عبر بنى خطابية؛ وغالباً ما سعت إلى التدخل والفصم بين حدَّي العبارة الواحدة: الفلسفي السياسي. فإما أن تغلق طريق التلاقي بينهما، أو تجعل أحدهما يطغى على الآخر. فتصير العبارة مع الواحد وضد الآخر، أي في النتيجة ضد بنيتها بالذات، كلما فازت العبارة بتوازنها المفهومي دون تفريط أو إفراط. ذلك أن السردي هو حاضن كل هذه العمليات القولية أو التعبيرية التي ستتفرع إلى علوم ومعارف مصنفة، وخاصة منها علوم الفكر. وقد يصنف السياسي في خانة السردي المعياري. إنه ليس تعبيرياً عن حدس ذات النفس بما تفضله أو ترفضه لنفسها وعلاقتها بالآخر فحسب، بل لا بد لهذا الحدث من إعادة صياغته في العبارة المعقولة، أي المالكة للبرهنة المقبولة من الذوات، أو العقول الأخرى. وعندما يدخل على كلام لشخص، أنه يقول كلاماً سياسياً، فإن العبارة المقولة هنا جاوزت مجرد السردي الشخصي، والمعبر عن حدوس النفس الصامتة، ودخلت سياق القول القابل للفهم من الآخر، للتعاطف معه أو لرده أو إهماله. ثم في خطوة ثالثة؛ فإن السردي الذي امتلك عقلنته الخاصة، قد راح يطرح خيارات معينة حول سلوكات عامة، تتعلق بالجماعة الأقرب أو الأبعد، بالمؤسسة العامة، أو الدولة، بل العالم واتجاهات الأمم بصفة شاملة. فالسردي هنا احتاز على عقلنته وطرح على الآخرين بعداً ما. فأصبح هو السريد المتوثب إلى المعياري. وهكذا فإن الفلسفي يُعَقْلن السردي المفرد، يزيحه من (ترميز) المتكلم ـ أي تعبيريته عن أحواله ـ إلى وضع الإعلان عن موقف لا يكتفي بقيامه المنفرد، بل يتوجه إلى الآخر، ويفترضه قبلياً. بمعنى أن خطاب المتكلم يتطلب فهم المخاطب، وإشراكه معه بطريقة ما. فليس ثمة كلام يخصني أنا وحدي المتكلم دون أن يعني الآخر، وبطريقة ما اختلافية، تدفعه كذلك إلى أن يصير متكلماً آخر، نداً مقابلاً. ومن تبادل المواقع بين المتكلم والمخاطب يتم إحضار الغائب كذلك، لأن المخاطب قد يكون الماثل المباشر، أو المفترض حضوره، مما يشمل كل غائب آخر.[2]

عدا عن كون السردي أنه يستعمل اللساني ـ أي العام ـ كوسيلة تعبير عن أحوال الخاص، أو ذات النفس، فإنه لن يكون عليه أن يتقن اللغة التي يتكلمها فحسب، بل عليه أن يصوغ منها ما ينشئ عقلانية كلامه الخاص

كذلك، حتى لا تصير أقواله هذراً لفظياً. ولا دليل على هذه العقلانية إلا بإمكان قيام الآخر بالرد. فما أن يجيء الرد، بالسلب أو الإيجاب أو الحياد، أي ما أن يغدو الكلام مفهوماً، حتى يفوز بأولى درجات المعيارية. كل قول هو معياري ما أن يقابله القول الآخر، وهذا ما يطلق عليه صفة الفهم الناشئ عن المخاطبة أو المحادثة. لذلك كان أول ما اشتغل عليه الفيلسوف هو مصطلح الرأي، وهو القول الحامل لمقترح (معقول) ما؛ لدلالة قابلة لإثارة المنطوق الآخر القادم من لسان المخاطب العيني، أو الافتراضي. وليس من الضروري أن يصفه هذا المقترح المعقول إلى مستوى المعرفة أو شبه الحقيقة، لكنه هو عينه مادة أولى لها، لا غنى عنه. مثلما أن الرأي هو مادة أولى للمعرفة، أو أنه مشروع ابتدائي على درب الحقيقة، فإن الفلسفي يلتقط خامته، مشتغلاً على إمكانها من الصواب أو الخطأ؛ فهي خامة للمعيارية المنطقية أولاً. لكن الصلاحية المنطقية ليست بالضرورة مدخلاً للصلاحة المعيارية عامة؛ ومنها الأخلاقية والسياسية. فإن مصطلح (الفعل) الفردي أو الجماعي، لا يتقيد بالمعيارية الموصوفة بالقبلية. إن أفعال الأخلاق وأفعال السياسة تنحدران من جدلية الوقائع، ولا تندرجان حتمياً على سجل المفاهيم أو الأفكار. ومن هنا تعاظمت مهمة الفلسفي السياسي، لأنه ينيط بنفسه الجسر على الهوة بين المعيارية كصلاحية إصلاحية، وبين جدلية الفعل كجماعة ظرفية ومواقعية.

وعلى هذا جرى التفريق بين الخطاب السردي والخطاب السياسي، على أساس أن الأول يتحدد بحاجات الفرد وقدرته على ترجمتها للآخر، أو للجهة التي تقدم له الأداتية المؤدية إلى إشباعها؛ بينما ينطوي الخطاب السياسي على الرأي الذي يقطع المباشرة مع الآني والعرضي[3]. إنه يجاوز الوصفي إلى المعياري. وعندئذ فإن الإسنادات لا تظل شخصية، وتنادي على السرديات المحفوظة من قواعد السلوك، أو الاعتقاد، ومن الأمثال والحكم، وسواها من خزين الموروث الجماعي. لكن الرأي كذلك لا يكتفي بهذه المقارنة الضمنية بين قوله، والمسند المتعارف عليه في المدون أو المتداول. ذلك هو الرأي الذي يحاول أن يطلق ثمة أحكاماً سلبية وإيجابية على المتداول نفسه، أي أنه يبحث لمنطوقه عن مستند آخر يقترحه كمفهوم أو قاعدة سلوكية أخرى، أو كهدف متصور ومقبول لدى الجماعة. إنه الرأي الذي يعبّر أولاً عن هوية برهانية، ويتعرف صاحب الرأي عن ذاته من خلالها، وعبر ما يمكن أن تثير لدى الآخر من تقبل أو رفض، أي من قابلية الفهم المتجسد في التجاوب أو التنافر. فليس الإنسان حيواناً سياسياً لأنه يحيا بين الجماعة فحسب، لأنه يتداول موروثها المكرر أو نوازعها الآنية، بل لأن الإنسان هو الكائن العاقل، أي أنه لا يعيش أية حياة جماعية مفروضة أو مفترضة، مسوغة بموروثها، أو متواجدة بقوة مصالحها المباشرة. بل إنه يصدر كذلك أقواله الخاصة حول الشائع، والمرفوض والمقبول منها.

الرأي هو نظرة الواحد إلى الكل بما يجعل الكل يصير الواحد الجامع الأكبر. والمرفوض منه والمقبول مضطر إلى تسويغ منطوقه. فالرأي (العامي) مثير للرأي البرهاني، إن عجز عن إعاقته. فإن جدلية سقراط نشأت في أجواء السفسطائيين، وأدت إلى مثالية أفلاطون، وهذه أوصلتنا إلى عقلانية أرسطو الشمولية. وقد أتقن السفسطائي فنون التسويغ الخطابية المصاحبة لصناعة الرأي بمعزل عن جدارته الأحقية. ولم يستطع أفلاطون أن يتغلب على براعة التسويغ مع ألاعيب اللفظيات، إلا عندما قام بترحيل جاهزية المفاهيم إلى خارج اللعبة اللفظوية كاملة، ووضعها في مرتبة الأقانيم السكونية، في طبقة المثل العالية كلياً فوق اللعبة اللغوية؛ مما أسس لانفصالية أنطولوجية بين العالم المعقول والكامل، وعالم النقص والفساد. لكن أرسطو استرد سكونية الفصل هذه، وحركها في جدلية المحايثة، عبر تكاملية القوة والفعل. وبالتالي أناط بالفلسفي السياسي من جديد، إعادة المعقولية إلى صلب العملية الواقعية، وذلك باسترداد المعيارية إلى جسدانية السردية، ومن هنا كانت إشادة المنطق لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، بأدوات فقه اللغة، وقد أصبح محروساً، جوانياً، بفقه العقل نفسه. فالرأي **doxa** ليس وحده فارس الساحة، لكنه متنافر ومتلاحم دائماً مع المفهوم **orodoxa**.

ما تصنعه (المدنية) من مرآوية عاكسة لأحوالها الدنيوية بجاهزيات آرائها الموروثة أو المتصورة عن ذاتها، قد يشكل مادة أولية لنسج هوية تلقائية، تعتبرها بمثابة الطبيعة الثابتة لها. إن هذا النوع من المرآوية هو انتقائي في أصله، إذ يختار الإيجابيات ويضخمها، ويتجاهل السلبيات ويكاد يمحوها. فهي ليست هوية تلقائية بمعنى الكلمة، بقدر ما تصير إلى تشكيل إرادوي إلى حد ما، وقريب من صنع وعي جمعي صامت؛ لا تلبث المدونات وثوابت الخطابات المتوارثة، والحكايا المأثرية، أن تضفي عليها

طابع القدسي السكوني، المقصي عن الأحداث العارضة. فالهوية التلقائية هي معيارية، بدون موضوعية المعيار ولا إعلانه الجمهوري. وتلعب دور المرجعية لنوع من عقلانية خصوصية، تمارس منطقها الحلّقي حول ثوابتها، المتلائمة مع تطورات الأحوال الاجتماعية والتاريخية، وإنتاجاتها من تصورات الذات المجتمعية عن نفسها. ولا تبلغ الهوية التلقائية مستوى الهوية البرهانية إن لم تقف حائلاً دون الارتقاء إليها، في تلك المرحلة من الاندماج العضوي الذي تفترضه النزعات القوموية، وتؤكده بديلاً عن إعادة التكوني المفهومي للأمة. تلك هي العملية العقلانية المتجددة التي تُشفّف الذاتَ القومية، على ضوء المشكلات المجتمعية والمصيرية التي تطرحها (الأمة) على نفسها كمجتمع مشخص وراهني. ومع ذلك فإن كلا الرابطتين النفسية، كالانتماء الإثني أو الجنسي، والاجتماعية كالمشاركة في الأوضاع الاقتصادية والسياسية، والأدوار الوظيفية للأفراد والجماعات، لا تشكلان معاً سوى أرضية الواقع المعطى الذي ينبغي المرور منه إلى واقع آخر، يجسده الكيان الجمهوري لدولة المواطنة الحرة. تلك هي المسافة المفهومية التي تتجاوز حدود الهوية التلقائية المعطاة، إلى الهوية الأخرى المدنية، المرادة والمختارة بوعي وتصميم الناس، حين يغادرون جمعانيتهم الفطرية الأولى، إلى البناء التضامني للجمهورية ودولتها الديمقراطية.

وقد يصل الأمر بالبعض من الجمهوريين الحداثويين في أوروبا الغربية، إلى حد الفصل القاطع بين القومية وصيغة الدولة/الأمة، القائمة على بناء المشروع المدني وحده، الذي يتضمنه خيار المواطنية وجمهوريتها القائمة على الأحقية الإنسانية وحدها. ذلك أن جواز المرور من الإثني إلى المدني، demos ـ ethnos يظل مرهوناً بانفتاح الهوية التلقائية، على الهوي النقدي، بتوسط خيار مشروع الدولة/ الأمة، على أن تفهم الدولة في صيغتها الحداثوية، بما هي سيادة الشعب الحر على كافة شؤونه، كما أرسى مبدأها كانط خاصة، حسب عبارته الشهيرة: "الواحد للجميع، والجميع للواحد، يقررون الأمر عينه، الذي يغدو تشريعياً"[4]. فلا يترك أمر التشريع للحاكم وحده بالنيابة عن السلطة الغيبية المفارقة، كما هو الحال قبل الثورة الفرنسية؛ ولا يغدو التشريع محل عقد بين الحاكم والشعب، تطبيقاً لنظرية العقد الاجتماعي عند روسو، بل ينبغي أن يصبح التشريع مرادفاً لسلطة الشعب على أحواله ومصيره العام، متحداً بإرادته وحدها. فالحاكم ليس سوى المنفذ المنتخب لهذه الإرادة، ويستمد مشروعيته الخاصة من إرادة ناخبيه هذه دائماً. ليس ثمة عقد ما بين السائد والمسود (عمودياً) مهما تعينت الواجبات والحقوق المتبادلة بينهما. فالدستور والقانون هما معاً نتاج اتفاق الشعب مع ذاته (أفقياً). والحاكم يخرج من هذا الشعب بالذات عندما يتم اختياره من قبل مؤسسات المشروعية القانونية القائمة. حتى مصطلح الشعب يتحول إلى جمهور المواطنين. والمواطن ليس نسخة عن العنصر الإثني، لكنه شخص إنساني اختار المواطنية والانتماء الإرادي لدولة القانون التي يعيش في كنفها، ويساهم في الدفاع عنها، ما دامت هي دولة المواطنين الأحرار، بدون تمييز عرقي أو عقيدي.

إن معنى المواطن هو أنه الشخص الإنساني المعين بذاته أولاً، ولا يمكن استبداله بسواه. يتمتع بحماية الآخر، كما هو الآخر حاميه على صعيد المساواة. يتمتع بحماية كل أقرانه، عن طريق القانون الذي يخضع له الجميع. ومن هنا يتقدم حق الأرض على رابطة الدم. وتغدو الهوية الجنسية تعبيراً عن رابطة العيش المشترك على أرض واحدة هي الوطن، والانضواء الطوعي إلى مشروع المجتمع المدني القائم. فالمواطنية انزياح واع عن الترابط الميكانيكي بالجذور العرقية، والذخيرة النفسية الغريزية التي تؤلف مضمونه اللازمني. لكن هذا الانزياح لا يبطل التراث، ولا يحرمه من حق التواصل معه. بل إنه يحوله من موروث تصنيمي إلى تاريخ إنساني، لا يُمتلك بقضه وقضيضه، ولا يُدافع عن أباطيله على ذات المستوى من حقائقه. إنه يدخل تحت طائلة الهوي النقدي المضطلع بمهمة إعادة النظر، والتصحيح، وتقويم الروابط العضوية على ضوء الفهم، وليس التسويغ وحده. فالعضوي، في العلاقات الهووية، يعبر عن الناتج المنعكس والانتقالي في السياق الاجتماعي دون أن يغطيه كلياً، أو يضع له حد النهاية؛ بما أن ربيع الأرض لا يختصره أي موسم سنوي واحد.

القومية اليوم: المدنية الوطنية

إن الحداثة السياسية عانت أصعب تجاربها التاريخية الرهيبة تحت وطأة السرديات الهووية التصنيمية، وخاصة في أوروبا القرنين الأخيرين التاسع عشر والعشرين. ولم يمكن (فهم) المتحد السياسي وإنشاؤه، منزاحاً عن السلالية العنصرية، إلا بعد استهلاك ساحق للأنظمة

الترميزية المصاحبة للقطيعات المعرفية، وانعكاساتها التسويغية على وقائع الحروب العالمية الكبرى التي أخذت في مجموعها صيغة الأهلية، لأنها كانت صراع التمييز والإقصاء فيما بين العائلات الإنسانية الموصوفة بالمتقدمة، على احتكار الكلي، و(خَوْصَنَة) الهوي الإنساني لصالح نموذج المتحد العنصري وقواه الطبقية المسيطرة، المتمسكة بخطابات هوية التصنيم القصووية. فالسردي لعب الدور الأول في اصطناع المرايا الهووية، المختلفة لثقافويات متحدية، تقذفها من زجاجها، اللماع بالإغراء الشعبوي، والمشبع بإغواء الرومانسيات اللفظوية. وتتلقفها العقول والوجدانات المسحوقة بطوبائيات الاحتياز الاحتكاري على جنان السماء المنصرمة، المعوضة بسماوات التقدم المستقبلي والتفوق الاحتكاري على "بقية العالم". أي أن استراتيجية التسمية، والأنسجة السردية المولدة لها، تتحمل مسؤولية صياغة المفاهيم التي لن تعبر عن التحولات المجتمعية الكبرى فقط، بل تساهم في قيادتها كذلك.

إن مفهوم المواطنية ليس اصطلاحاً جزافياً لقد ابتكرته أدبيات الثورة الفرنسية لأول مرة كنموذج معياري، لثقافتها السياسية الجديدة، قائم على مبدأ تحويل الشعب من رعايا الملك إلى مواطني الجمهورية. فلم يولد المفهوم تجريدياً ـ كما سوف يوصف فيما بعد ـ بل ممتلئاً بمضمون التغيير، والقطيعة المعرفية والتداولية معاً، بين نظامين للفهم، والاجتماع، والسياسة. أحدهما يسمى بالقديم، وهو نظام الملك ورعاياه، والآخر نظام المواطنية، وجمهوريتها الجديدة. فالمواطن هو الإنسان، الذي لا يمكنه أن يتقوم كإنسان إلا جمهورياً. والجمهورية هي مدينة الحق الوضعي، مقابل ملكوت الملأ الأعلى والحق الإلهي. على أساس هذا التمييز الأنطو ـ كوسمولوجي، فقد أصبح المواطن ذاتي المرجعية، المعبر عنها بمبدأ المسؤولية الحقوقية، التي تتعدى المواطن كفرد إلى الأمة، كمجتمع مؤلف من الناس الأحرار بالفطرة وليس بالاكتساب، المتدبرين لشؤونهم حسب تصوراتهم التوافقية عن عدالة العيش المشترك، وأهدافه المجتمعية، وطريقة الانتهاض بمراتب السلطة، والاحتكام إلى المبادئ الدستورية التي تنظم مشروعيتها.

ثمة مسافة تفكيرية شاسعة بين سرديات الحق الوضعي، والصيغة التسجيلية التي ارتدتها المواطنية حتى وقت قريب، المؤشرة على الجنسية. وخلال هذه الرحلة الكثيفة بأهم أحداث النهايات القصوى للمشروع الثقافي الغربي خاصة، تتابعت التعريفات الملقاة على حامل الجنسية، وكلها تتنافس على ابتكار الصياغات الإطلاقية كمرجعيات للبنية الهووية. فكان يجري تفكيك الإنسان مفهومياً، وإعادة صياغته من هوية إلى أخرى. وكل تفكيك ينحدر عن وثوقية علموية، ويطلق أحكام القيم كسبيل وحيد لإعلاء وجود الجنس أو العنصر كقيمة عليا؛ كما أن كل صياغة تتبعه، تلجأ إلى حشو فراغ العنصر بما تشاء من المضامين الثقافوية بهدف تأكيد التمايز؛ فكان التاريخ السياسي وصنوه الحربي، مقودين دائماً بتنافس الخصوصيات كماهيات مطلقة. وكلها يعلن عن استحواذ الخاص على الإنساني، واحتكاره لتحققه عبر الخصائص القوموية.

يكشف تصنيم الهويات، بناؤها وتدميرها وإعادة صياغتها، عن صعوبة العلاقة مع الذات، بما يتناسب ومد الجسور إلى الآخر؛ سواء كان الآخر فرداً أو جماعة إثنية معينة. فالخطابات المعبرة عن الذاتوية تدّعي تكوين المفاهيم، في حين أن رحلة إنتاج المفاهيم الكليانية، كمرجعيات نهائية أو إطلاقية، لظروف الأمة ومطامحها الآنية، توضح إلى أي حد يعاني المفهوم الذاتوي من صعوبة ارتقائه إلى المعنى الذي يسعى إلى ادعاء احتيازه عبر سردياته المتنوعة، كما هي مدونة مباشرة أو معاشة؛ أو مرمزة مجرد ترميز، عبر الأخلاق والسياسة والعادات، ومسارب الإبداع الفني والعلمي. تلك هي المادة الخصبة اللامتناهية لأركيولوجيا ثقافات الأمم والحضارات. وهي أركيولوجيا ليست هاجعة، ولا كامنة، ولكنها فعالة دائماً تحت تسميات كبرى كالتراث، والدين، والتاريخ، والمصير العام. فالسرديات ليست تعبيرية عن أحوال تسبقها أو تلازمها، فحسب. إنها متشابكة مع أحداث المجال العام للفكر والعمل. فلا ننسى أن الكلام المصنم كمعتقدات، كتراثات وأديان وإيديولوجيات، إنما هو في الأساس مخترعُ خطابات لغوية ذات مؤثرات سياسية.

والأركيولوجيا الهووية هي ذاكرية بالدرجة الأولى، وتعاني من كل الظروف التكوينية والجاهزية لأية ذاكرة فردية أو جمعية. مثلما أن فقدان الذاكرة يبدد تماسك الشخصية الفردية، ويجردها من هويتها الجوانية، فإن الأمم معرضة كذلك إلى الانتقائية الذاكرية. ولذلك لا يكتب التاريخ القومي، أو أية مرحلة أو واقعة منه، إلا تحت طائلة التغييب المعتمد لبعضها، وتضخيم بعضها الآخر، والتلاعب بسلاسل الأحداث. هنالك أشكال المقاومات

الواقعة على الذكرى الجمعية بفعل بنيتها عينها، أو تحت تأثير أساليب الاشتغال على استحضارها، والأهداف الواعية أو المغيبة، المبررة لهذا الاشتغال، والدافعة إلى إجرائه والانهمام به في الظرف الراهن.

إن رحلة المفاهيم حول الهوية ما هي إلا رحلة نحت لسلسلة من التماثيل النمذجية وتدميرها، وإعادة لصقِ نثاراتها في شكل هيئات جديدة. وكل نمذجة هووية معرضة للتصنيم، أو للتكلس على مفهوم اعتباري معين. تغدو الهوايا المتلاحقة والمتصارعة إعلاناتٍ أركيولوجيةً، إلتصاقيةً على ذلك الجسد اللاجسدي، الهلامي، الذي يعطى تارة للجماعة، للأمة، للمجتمع، تاراتٍ أخرى. لكن التفكيك والتلحيم، النزع والإلصاق، التغييب والاستحضار، عمليات تأريخية لا تبين عن ضياع الهوهو، أو الهوماهو، بقدر ما تصير كاشفاً لمقاومة المقاومات كلها. وهي معاندة الفراغ ضد الامتلاء.

إنها هوية اللاهوية، أو هو العجز الحضاري عن اختلاق الجسد الماهوي مقابل الجسد الجسدي، وهو العجز الذي وصفناه بالحضاري، لأنه في المحصلة مهد الطريق الصعب والوعر لانبثاق الهوي النقدي، كمعنى، وليس كمفهوم. ذلك أنه ينطوي على حد الهوية وما يغايرها معاً. فهو واقع على منتصف القوس ما بين البعد والحد. وعبارة الهوي النقدي أقرب إلى مقاومة السؤال من قابلية الجواب. وإذا كان الغرب (اشتط) في تنقيل هويته من تعريف إلى آخر، ومن تصنيم مفهوم إلى تصنيم آخر، ومن الأصل إلى فروع تغدو أصولاً، فهو لأنه عندما حصر اهتمامه في إعطاء أجوبة الهوايا التصنيمية على سؤال الهوي، كمعنى وليس كتعريف أو كمفهوم، إنما كان يتعامل معه كجواب قطعي، في حين أنه يثبت صراع أقواميات الغرب المتنافية فيما بينها، أن أوالية التصنيم الحدي لذاكرة معينة غالباً ما تكون وراء كل اختلاف هووي، يعيد تجربة إلغاء البعد، أي إنكار الآخر، أو الهوية المقابلة، بتجريدها من ذاكرتها، بعدم الاعتراف.

ما يسمى بعصر صراع القوميات، إنما هو صراع الذاتويات المتعملقة تجاه بعضها، وضد بعضها. فالذاكرة القوموية تخترع وتختلق اختلاقاً لإلغاء ذاكرة الآخر، أو لتأسيس المختلف ضداً على تهديد المنافس. تلك هي المسافة المعرفية بل المفهومية بين القومي والجمهوري. فلا يمكن القول إن الدول القوموية هي دول جمهورية، وإن كان بعضها قد أقام الهيكليات الدستورية لنموذج الجمهورية. ومن هنا جاء تصنيف الأمة/الدولة، مناقضاً للدولة/الأمة. والأول ليس سابقاً للثاني من حيث التسلسل التاريخي فحسب، بل يظل نمطاً معارضاً للثاني وإن كان معاصراً له. فالأمة قد تصنع أي نمط من الدول، لكنها تقصر عن إنتاج الجمهورية، إن لم تقع القطيعة الحاسمة بين دلالة الأمة بما هي القوم الهوي المتعالي على حدثية التاريخ، وبين تلك الأمة الأخرى التي يختار أبناؤها إعادة بنائها كجمهورية لمواطنين أحرار. والأمة في المصطلح الأول (الأمة/الدولة) متعالية كمبدأ ميتافيزيقي. ولذلك لا تأتي دولتها إلا على شكل سلطان فوقي. والدولة في المصطلح الثاني (الدولة/الأمة) إنما هي خيار سياسي يصنعه جمهور المواطنين، وكذلك يصير للأمة مفهوم الكيان السياسي المعبر عن التضامن الجمهوري. فالأمة الحاملة لإطلاقية مبدأ الوجود قد تضطر إلى أن تتراجع نحو ثقافوية ميتافيزيقية أو أسطورية، لا تقبل إلا بالدولة المتفوقة سواء بإمكانيات الواقع، أو بفضل أوهام الماضي، أو الذاكرة المفتعلة والمركّبة[5].

وتحت ظل النمط الأول، أي الأمة/الدولة، يظل التاريخ بالنسبة للأجيال سكونياً، ومنشغلاً بإشكالية الانتماء إلى النموذج السردي حول الأصل المتعالي. ويغدو تصور المجتمع عن دولته كما لو كانت الحافظة الأولى لنقاوة الانتماء إلى ذلك الأصل الهووي، الذي يعتبر في الوقت عينه هو جذر الإنسانية الحقة والصحيحة، والمعافاة من أعراض التغير، بما هي أعراض التحلل والفساد. فالأمة تتناسى نسبيتها، وتتماهى مع إطلاقية المبدأ المتمثل في السلطة المطلقة. وتصبح الدولة هي ظل اللاهوت المنعكس على الناسوت. وذلك هو منتهى ما تطمح إليه هذه الدولة بالنسبة إلى أي حد وضعي معين. فالدولة هنا هي من طبيعة الإمبراطورية، وهي لا يمكنها أن تتحقق إلا على شكل الإمبراطورية المجتاحة لحدود الأمم الأخرى. إنها الدولة التي تعامل مجتمعها كأداة لتجسيد مبادئها. وتحمله أعباء هذا التجسيد عبر الخضوع المطلق لإرادتها من جهة، وتطويع الأمم الأخرى لإرادتها بالمشاركة معها، من جهة أخرى. هكذا قامت الإمبراطورية الرومانية أولاً ثم الإمبراطورية الجرمانية المسيحية؛ والأولى تأسست على مبدأ السلطة الوثنية المطلقة، ذات المضمون الإثني العنصري، والثانية نهضت بمبدأ السلطة اللاهوتية المطلقة

كذلك المؤسسة لسلطة الكنيسة في روما، خلال العصور الوسطى الأوربية. فما بين شخصية المشرع الروماني وزميله المحارب الفاتح الحافظ والفارض للقانون الروماني، على عديد الأمم الأخرى، وما بين المحارب الجرماني ومن ثم بابا روما، ووضع شعوب أوروبا تحت سلطة القانون الكنسي، هي وأمراؤها وملوكها، عاش الناس في ظل الإطار الإمبراطوري كأدوات للدولة وجنودها الفاتحين؛ في حين أن الإسلام العربي لم يتمكن من الحفاظ على شكل الإمبراطورية الدينية طويلاً القائمة على حطام نموذجي الإمبراطورية الفارسية الاستبدادية المطلقة، والبيزنطية اللاهوتية الشرقية المنفصلة عن البابوية الأوربية. سرعان ما تخطت الحضارةُ الخلافةَ؛ وأصبح الانتماء إلى الهوي الإسلامي طاغياً ومتغلباً عملياً على التبعية لأية سلطات مركزية مطلقة، مما ساعد على تعددية الدول والأمارات والملكيات المحلية والأقوامية في ظل مدنية إسلامية عالمية.

وذلك ما يفسر طغيان الحضاري العام على السلطوي السياسي إبان الازدهار الإسلامي، ثم انحلال الحضاري، وتبدد السلطوي السياسي معه إبان انحطاط الأزمنة الإسلامية. ما يمكن قوله إن نموذج الدولة/ الأمة محكوم بالسلطوي الإمبراطوري قديماً، والإمبراطوري الاستعماري حديثاً مع نشأة القوميات الأوربية خلال القرن التاسع عشر وامتداده حتى نهايات القرن العشرين. وأن النموذج الإمبراطوري لم يختف كلياً؛ بل لقي تجديده الأعنف مع ظهور سلطة الكليانيات المؤدلجة، من فاشية ونازية وشيوعية؛ وربما تجيء العولمة الراهنة أخيراً بأحدث جيل من السلالة الإمبراطورية تحت ظل اتحاد الأمركة بالاقتصادوية المطلقة، وغزوها المتمادي لعالمية العالم بأدوات الاتصالية الإلكترونية، وتشفيف الطغيان الكوني.

حين تتعلق الأدبيات السياسية بثنائية الأمة/ الدولة من ناحية، والدولة/ الأمة من ناحية ثانية، فإنها تغدو مسؤولة عن ذلك السجال النظري العقيم الذي يحاول البرهنة على استباق أحد طرفي الثنائية للآخر. فالعبارة الأولى تفترض أسبقية الأمة على بناء الدولة، بينما تكاد العبارة الثانية توحي بتوقف مفهوم الأمة على صناعة الدولة لها. وإشكالية الاستباق، لهذا الحد أو ذاك، قد تطرح على صعيد التاريخ، كما تدخل تحت سلم المعايير. لكن الحدس الطبيعي لا يرتاح إلى الفصل بين حدَّي الثنائية. ولعله يرى عن حق أن أية صيغة في الحكم والنظام العام، إنما تجري في سياق كيان مجتمعي قائم، يطلق عليه لفظ الناس، أو الشعب أو الأمة، وربما الأمم كذلك في صيغة الجمع. فلا سبيل إلى تصور كيان مجتمعي دونما شكل من الانتظام العام المعبر عن تراتبية سلطوية ما. لكن عصر القوميات الحديثة كان هو الباعث على إعادة تحليل العلاقة المفهومية بين الحكم الجديد والتكوين المجتمعي المتغير، المرافق لثورة الحداثة الصناعية، ونمو الطبقية حسب علاقات الإنتاج الموضوعية، التي لم تكن معروفة في المجتمعات القديمة، أو السابقة على الصناعة. والنتيجة هي أنه لم يعد يمكن الفصل بين الحداثة السياسية بصورة عامة، والتحولات البنيوية للمجتمع التقنوي المتصاعد على حطام من تراث التوصيفات الهووية السابقة. وبالتالي يتلاشى التفريق بين حدَّي الثنائية التقليدية، أمام اكتساح النموذج الثاني، وهو قيام الدولة/ الأمة التي أصبحت رديفاً طبيعياً للكيانات الأقوامية الملتزمة خط النمو التقني وحده، بما تتميز به الدولة الحداثوية من إرادوية متحكمة، وصانعة للعلاقات البيذاتية للأفراد والجماعات، داخل الإطار الدستوري المتوافق عليه من قبلهم. وهو ما اصطلح عليه تحت اسم دولة القانون. وفي هذه المرحلة القصوى من التكامل الموضوعي بين قاعدة الهرم وقمته، من التدامج الواعي بين الدولة والمجتمع، فإن مفهوم الأمة يبارح واقعياً كل مخزونه شبه الميتافيزيقي، والأسطوري، والديني ثم الإطلاقي الإيديولوجي، ليقتصر أخيراً على الروابط المواطنية غير المستقرة، إلا على أساس المزيد من التغير نحو المواطنية الأكثر إحقاقاً للمساواة والحرية؛ وذلك مقابل تراث "الأمة المخترعة" التي صاحبت تحولات الحداثة في صفحتها الرومانسية، أو التعبيرية، على حد قول شارل تايلور. هناك ذاتوية لفظية، أو سردية، تنسجها النخب الثقافية المتسيسة، وتملأ بها أجواف هويات فارغة، تسبغها على الأمة (بالحرف الكبير)، حسب نوازع الصراعات الباطنة أو الظاهرة، للطبقات والفئات، والفاعلين الاجتماعيين. فالأمة الراهنة، غربياً على الأقل، تتألف من مجاميع المواطنين الذين يسكنون وطن المدنية؛ وقد أمست هي المدنية الوطنية. والثابت الوحيد في متغيراتها هو أمر جغرافي بحت ورمزي، يتمثل في أرض الوطن كمرجعية واقعة تحت عنوان الشخصية الاعتبارية للأمة، وهي الجنسية (فقط) **nationalité**، بديلاً عن التجذّر العرقي، أو الانتماء التاريخي، أو حتى التعبير اللغوي أحياناً؛ كما في دولة الأقواميات المتعددة كأمريكا مثلاً، وما سوف تصير إليه معظم دول الاتحاد

الأوروبي الكبرى، آجلاً، بل عاجلاً جداً بالأحرى.

هكذا يكتشف الفلسفي أن إشكالية العلاقة بين الأمة والدولة واستباقية إحداهما على الأخرى، قد استوعبتها كلياً مرحلة القوميات التي آذنت بتشكيل استقطاب جديد وراهني مع الخاصية الجمهورية، المميزة لمواطنية من النوع الثالث وربما الأخير، والاختلافي كلياً، وهي مواطنية المدنية، ودولتها المسماة بالجمهورية الحقيقية. أي تلك الدولة التي تنتهي إلى إلغاء التمايز بين الحاكم والمحكوم، بناء على اضمحلال أقنوم السلطة نفسه، وسيادة مبدئية المواطنية الحرة، المؤسسة لنمذجة القومية الحداثية، كعنوان تاريخي للمنعطف المنتظر نحو قيام صيغة المدنية الوطنية.

إن انتهاء أقنوم الدولة/ الأمة إلى الحالة التوصيفية تحت اسم المدنية **la civilité**، ومآل القوموية إلى مجرد عنوان تسجيلي تحت اسم الجنسية **la nationalité** يطرح إشكالية التغير الاختلافي ما بين ثبات الهوية أو صنونمتها، وبين الهوي النقدي، بما يعنيه من حالة الانفراغ من التضمين المسبق، والحاجة الدائمة إلى إعادة إملائه بالتعريفات الانتقالية غير المحسومة. فلا يكفي أن يتجاوز الهوي النقدي الصياغة الموروثة القبلية للقوام الاعتباري الذي يميز مجتمعاً عن آخر، نحو التواصل مع مثل الإنسانية التقليدية، حتى يتمتع المواطن الحداثوي بأفضليات الانتماء المدني فوق كل الانتماءات الوراثية التقليدية الأخرى. فإن روما القديمة منحت أبناءها النخبويين امتياز المواطنية، ولفظت (الأمم) خارج مدنيتها. وقد تعمدت أن تخص الروماني (الأصلي) بامتياز المواطن تمييزاً له عن (أمم) الجوار المحرومين من مواصفات التمدن على الطريقة الرومانية الإغريقية. حتى أن لفظة الأمة تطلق على الأعاجم حسب الملفوظ العربي. والأمم الأخرى هي الناطقة بلغات ولهجات غير مفهومة، أي بربرية. كأنما الروماني هو المتمدين النخبوي، والأمم بالنسبة له ليست سوى مجاميع من الكائنات غير العاقلة، غير المؤهلة لاكتساب التمدين، ما دامت ترطن بغير لغة العقل، الإغريقية سابقاً، واللاتينية المحدثة. هذا التميز بالتمدن مع الإقصاء للأمم الأخرى، لم يغب عن عميق الوعي اللاشعوري أو الظاهر في الفلسفات السياسية المصاحبة لتطورات الدولة الحديثة. وفي اللحظة الراهنة من سيادة فلسفة المواطنة، فإن التمييز والتمايز يتشبث بالفوارق التقليدية والمتجددة بين الحضاري والمدني. والحضاري هنا هي اللفظة المخففة التي تطلق على خانة الشعوب التي لا تزال أسيرة لثقافاتها المتوارثة والمتشبثة بطقسنة هوية ثبوتية، من طبيعة مرآوية، تعكس وجه الماضي فقط، وتدير ظهرها ضد الآتي. وفي التصنيف العام فإن انبعاث السياسات الأقوامية داخل المجتمع الواحد في الجنسية، والتعددي في الانتماءات العرقية واللغوية والمجتمعية، والمسماة بالمتحدية **communitarisme**، يواجه إشكالية الفصل والإقصاء ضمن الوعاء الواحد، تحت طائلة أخطاء مفهومية كبرى.

آمرية التأسيس في المختلف

من الشائع أن نموذج المتحديات الأول وهي أمريكا، أمست تعاني مع الألفية الثالثة، ظاهرة انحسار الرابطة القومية الجامعة للتعدديات، تتضاءل لديها مسافة البعد المعنوي، تنسحب من تحت عباءة الشخصية المفهومية لأمة ما، لتنحصر في أضيق دائرة من حد الإثنية واللغوية أو المناطقية (الجهوية). وتمسي الدولة إطاراً فضفاضاً لشعوب مرتدة، أو مجبرة على الارتداد إلى جذور ذات النفس الأصلية وحدها. وهنا فإن المواطنية تنحل كلياً إلى الرابطة الاعتبارية وحدها وهي الجنسية، فلا يخفي فلاسفة المتحديات الأمريكان، الصعوبات الناشئة عن مواطنية مهلهلة، لا تجد لها ثمة مضموناً إلا في العمل النفعي البحت. أي أن البحث عن هم الالتصاق بالحد المباشر أضاع فرصة التطلع إلى البعد، إلى المعنى، أو الغائية المشتركة للمتحد الأعظم الذي ترجع إليه مختلف العائلات الوطنية، أو الإنسانية ملء العالم. فالتوطين الأضيق في المساحة الإرثية وحدها، يبدّد أحلام التحليق، وإعادة التوطين مرتفقاً بحصة واعية من ترحال التحليق عينه. تنتهي الأمركة إلى تصدير ليبرالية الفائض الربحي وحده، كعنوان لإعادة توطين الإنسان في إيديولوجيا العولمة.

ليس الخطر الأنطولوجي الحالي في إبطال الإنسان كمسافة معنوية تتجاوز الحد الإرثي والفيزيولوجي، ولكن هو في توطين الإبطال كما لو كان سَكَنَ المدنية النهائي. ما يؤكد أن الشر المحض ينجح في إلغاء التأشير عليه أخيراً؛ فإن الانكفاء على الموروث وحده يلغي إمكانات التحسس بوجود مسافات أخرى مجهولة واقعة وراء الحد، الحد الموروثي فقط. ولا تتبقى إلا جاهزيات الحالة التعبيرية عما هو قائم، أو المتصوَّر أنه هو المستمر، وسببُ استمراره كذلك. صحيحٌ أن الرومانسية اخترعت مرجعية الطبيعة،

لكنها جعلتها طبيعة استدخالية استبطانية. فهي أغنتْها بمخيلة الإنسان عما ينبغي أن تكون عليه طبيعته. فهذه التسمية ليست ترميزية لمواد خام أولية، بقدر ما هي صنيعة مخيلة إبداعية. وعلى هذا يرتفع أقنوم الأمة إلى مستوى المتعالي الذي لا يصلح فقط لعقلنة المفهمة وحدها، بل ينقلب إلى داعية لذية نحو ممارسة التأسيس في المختلف؛ فلا يكون التعاطي مع المتعالي حالة تطابقية، بقدر ما هو ممارسة اكتشافية دائماً. بذلك تكون الرومانسية قد أغنت، تاريخياً، نموذجاً في القومية، فريداً، بل استثنائياً ربما، من حيث إنها كانت رومانسية فعالة في إنتاج حضارة غير مسبوقة في مشهدية العالم. تقوم الطبيعة عندها على آمرية التأسيس في المختلف، كجوهر هُوَويّ لا يتم اكتسابُه أبداً إلا في السعي إليه اختلافياً. فالفلسفي السياسي، في هذا السياق، هو فلسفي تكويني في البدء. ما تسرده التعبيرية الرومانسية عن «طبيعة الإنسان» يتحول إلى دعوة نحو تغيير ما هو قائم، بما فيه الإرثي والاكتسابي معاً، بحجة مخالفته لهذه الطبيعة، كيما يصير متطابقاً مع سردياتها. وفي هذه اللحظة يمكن للسياسوي اليومي أن ينحت تماثيل سكونية، تدّعي (تفسير) التعبير قبل المباشرة في (فهمه). والتفسير سرعان ما يصنم تمثالاً عنه، يدعوه هوية لأمة أو ثقافة. وهذا يعني أن الهوية هنا تُثبت ماهيةً مستقرة وعالية على التغيير. ويكاد يتوقّف عليها وحدها إنتاجُ الشخصية المفهومية للأمة. مثل هذه النظرة لذات النفس، لا يمكن أن تبني أمة حرة بأفعالها واختيارها لأهدافها. إنها محكومة مقدماً بتلك السرديات عما تكون عليه هوية ثابتة، معبرة عن ماهية متصورة للأمة، تمنحها كل مشروعيتها بعين أجيالها. وعلى كل حال فإن إفساح المجال أمام المخيلة الرومانسية لبناء هيئات ماهوية للأمة، حسب شطحات النخب الثقافية والإبداعية التي تتسابق على إسباغ قُصْوَويات الكمال والتمام على هوية ذات النفس المفضلة، لا يمكنها أن تنتج مجرد شخصية مفهومية قابلة بالتساوي مع سواها. إن تصنيم الهوي الذاتي لا يسمح بإمكان الآخر، بإمكان تواجد الهويات الأخرى دونما إخضاعها لمعيارية النمذجة التفاضلية **paradigmatisme**.

لقد تحكمت المشاريع الجيوسياسية في مولد القومويات الغربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وهي نفسها كانت منطوية على معيارية النمذجة التفاضلية، بحيث كانت غير قادرة إلا على إنتاج تعددية تخاصمية بين الهوايا التصنيمية. وعند ذلك فإن الرومانسيات الإبداعية في حقل التفلسف والفن، لم تستطع أن تقدم، في حقل الصراعات الأقوامية والعنصرية، إلا النمذجيات الموهومة عن كل هوية متقبلة لذاتها كلياً، وطاردة لغيرها إطلاقاً. تلك هي الهوية الاختلافية القائمة على التسليم لا بواقع الاختلاف كتنوع في الشخصيات المفهومية بين الأمم، ولكنه هو الاختلاف المؤكد لـ (أحقّية) الذات والطارد لغيرية الآخر، وحقه في الاختلاف على طريقته. فالمختلف في هذا السياق ليس هو المتنوع، ولكنه المقصي خارج «النوع» المقبول. إنه النوع المرآوي العاكس لخصائص العنصر الأبيض، ونخبته المستحقة لاحتلال قمة هَرَمِهِ وحدها، كالنازية الحصرية لقمة العرق الأبيض الأوربي، في السلالة الجرمانية، المصَفّاة من كل خلط أو مزج بالعروق الأخرى، حتى من داخل النوعية البيضاء الشقراء. فالمشروع السياسي للهوية التصنيمية سوف يجسده نموذجُ الدولة الأمة فوق الجميع، أو دولة الشعب المختار، كالصهيونية غير المكتفية بإنشاء دولتها إسرائيل؛ لكنها هي إيديولوجيا الهوية المنتشرة في كل مكان، أو المتغلغلة وراء أنظمة الدولة/ الأمة، الغربية، من أوروبا إلى أمريكا. ولعل الصهيونية هي الإيديولوجيا الحصرية الوحيدة المتبقية، بعد انقضاء الدول المؤدلجة الكبرى، التي لا يظل مشروعها السياسي متوقفاً على إقامة الدولة المجسدة لهويتها فقط، بل تعطيه تشكيلة الحزب العقائدي ذي الانتشارية العالمية، والمتشبث باستراتيجية التغلغل داخل مؤسسات الدول الكبرى، وأجهزتها الاجتماعية وقواها الاقتصادية، ومخططاتها الثقافية.

وعلى هذا الأساس فالمسرح العالمي، ومع الألفية الثالثة، يشهد انبعاث الأدلجة العنصرية على حوامل دينية، بدءاً من الصهيونية، كمشروع سياسي لتصنيم الدين اليهودي في هوية الأمة المسيطرة، ما فوق عصر الدولة/ الأمة المشرع للزوال، ولكن المنبعث مجدداً بطريق التصنيم الديني. وقد أمست عودة الفلسفي السياسي تواجه تجديد الشكل الإمبراطوري لتصنيم الهوية الدينية، الزاحف ما فوق الدول القومية، وداخل أبنيتها المجتمعية. فالنموذج الصهيوني باعث فعال على اجتذاب البروتستانتية، وتنميط تحالف موضوعي مع الأمركة، يقابله تحول الإسلام إلى مشروع سياسي عالمي كذلك، وتحركه استراتيجية المعارضة الجذرية ذات الصيغة الدفاعية، ضد الصهينة المتأمركة لمساحة

القوميات الآسيوية الأفريقية. وأما الغربنة فتجد نفسها مضطرة لدفن تاريخها الإمبريالي، ومقاومة في وقت واحد، لتحدي الأمركة لها؛ متهيبة من تحول اتحادها الأوروبي إلى قارة محكومة أولاً بفائض من بنية جيو ـ استراتيجية تنافسية مع الأمركة ومتناقضة مع مشروعها الثقافي الأصلي ذي المطامح الجمهورية، في وقت واحد، ومتوجسة من جنوبها العربي الإسلامي كذلك، بصورة خاصة.

هِجانة الدولة الأمة العالمثالثية:

إن عودة الفلسفي السياسي تُواجَه بمأزق النمذجة التفاضلية paradigmatisme بين الاستحقاق الأنطولوجي الجينالوجي (التكويني) للهوي النقدي، وحامله الموضوعي المتمثل في راهنية العالمية التواصلية، وبين النكوص نحو أشكال تصنيم الهوية في أضيق صِيَغ التأحيد للأخصيات الثقافوية. فهناك دائماً دعاوى عريضة للكونيات، لكنها تنطوي على أضيق الأخصيات. ومع التسليم بالعولمة كقدرية ميتافيزيقية لا مفر منها، فإن الهوية التصنيمية تعثر على إمبريالية السوق كحيز موضوعي وحيد، لإنتاج عالمية القولبة بدون قالب نهائي. فالصونمة في هذه الحالة، سوف تقع على شكلانية القولبة، وليس على محتوى القوالب المفتعلة. والناس في عصر العولمة ينقلبون، وهم وراء حصونهم القوموية والعقائدية والدولتية، إلى مجرد كائنات (قابلّيّن) لمختلف عروض التنميط الفارطة، كفرط بضائع السوق بمعناها الدولي، والمصحوب بتدفق إعلام الصور والأصوات، ونمذجات الانفعال والسلوك والتعامل، وحتى التفكير، باعتبارها أمست مجرد موضات استهلاكية متشابكة مع أحدث بضائع الأشياء الاستهلاكية العرضية، والناشرة لتماثلية عالم عرضي فوري. فإن خاصية العمومي تزيف أقنوم الكينوني. وما هو الأحدث حالياً في العرض والنشر والتوزيع من أشباه الأشياء والأفكار والأحوال الشخصانية، إنما يغذي عصبيات التفريع والتشرذم حول أضعف المرجعيات الناتئة العارضة. فالأديان الكبرى في العالم الموصوف بالمتقدم، من أوروبا إلى أمريكا، تنفرط عقائدها إلى طوائفيات وفئويات وإخوانيات وباطنيات دنيوية أكثر منها دينية، ومنطوية على شرعنات وطقسنات في التحريم والتقديس، والسلوكيات الشعائرية الموصوفة بحدثنة السحر والشعوذة، ويخترعها ويتزعمها أشخاص بارعون في استنباط وتنميط الغرائبيات، ويتظاهرون بالتمتع بسلطات روحانية وماورائية، شرقية أو بدائية؛ ولكنها سريعة الظهور والزوال.

في حين أن انفراط التصنيم الهووي في العالم الثالث بخاصة، ومنه المجال العربي والإسلامي، لا يزال يتعلق بالنمذجة التفاضلية للانتماءات الأقوامية بل القبلية. ولم يستطع مفهوم المواطنة التقدم على الديني والإثني واللغوي وحتى المحلي، وما دام الفرد لم يفز بَعْدُ، بقوام استقلاله المدني والإنساني. فالجمعاني، تحت أية مرجعية من بقايا الأصول المتوارثة، قد يجدد سلطته اللاواعية عبر أية التصاقات بعناوين حداثوية، كالتسميات الحزبية أو الثقافية. كل ذلك يجري في ظل نوعية خاصة من الدولة/ الأمة، المستحدثة في حقبة الاستعمار الغربي، والمستمرة طيلة تقلبات فترات التحرير، وبناء الاستقلال الوطني، مع انطلاق صراعات العنف الجمعاني الداخلي، المنظم داخل الجيوش بخاصة، أو المقنع بالتيارات الإيديولوجية المستحدثة والمجلوبة بعدوى الانتشار العالمي، والذيوع الإعلامي للأفكار وأنماط الصراعات السياسية الوافدة.

في هذا السياق يمكن التفكير عربياً أن نموذج الدولة/ الأمة، كان حدثاً صدفوياً ولا يزال. وتاريخه مرتبط بالغزو الاستعماري المباشر. فليس هو بالوليد التاريخي النابع من تطور الجماعات العربية والإسلامية المتناثرة في مدن الضواحي الصحراوية أو السواحل البحرية، النهرية. ولقد حملت معظم الدول المستحدثة أسماءَ الجهات الجغرافية أو الإقليمية، التي رسمتها لها خارطةُ الغزاة الاستعماريين. ومع ذلك قامت هذه السلطة الطارئة بارتداء الخصائص الوطنية بعد التحرر السياسي، ومارست طابع الإرادوية الخالصة لبناء أقطارها، بحسب أساليب التنمية الوافدة مع هيئات الأمم المتحدة، عقبَ انتهاءِ الحرب العالمية الثانية. فيمكن اعتبار موجة الدولة/ الأمة التي سادت مختلف أقطار آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية خلال مرحلة التحرر الوطني، بمثابة الجيل الثاني المعاصر، من سلالة الحداثة الدولتية، المؤسَّسة أصلاً في صلب التطور الغربي. وفي حين استطاعت موجة الدولة/ الأمة تمزيق الهوية القومية للعرب مرحلياً أو موقتاً، وحاولت أن تبني من الجنسيات الجغرافية ثقافوياتٍ جهويةً، متطلعة إلى تثبيت أشباه كيانات اعتبارية، منغلقة على أنماط سلطاتها الحاكمةَ وغالفة لحدود شعوبها الإنسانية والمجتمعية فيما بينها، فإنها تكون بذلك قد عكست حركة التطور الهُوويّ الغربي. فسارت زمنياً،

أو أُجبرت على السير، من هُوي الأمة الواحدة، العضوي والتاريخي، إلى صيغة الجنسيات الجغرافية، وتفريخ أقواميات جهوية منها فحسب، أو اعتبارية ذات هيكليات دستورية وقانونية متفاصلة عن بعضها، ومتمايزة بسلطات وحكومات معترف بها من قبل المجتمع الدولي. ومن هذا الاعتراف الخارجاني تستند قطريات الدولة/ الأمة نوعاً من مشروعية سياسوية، مفتقرة أصلاً إلى مضامين الحداثة المواطنية بمكتسباتها المجتمعية النضالية الثلاثة، ونعني بها الحقوق المدنية، فالسياسية، فالاجتماعية. فالدولة/ الأمة العالمثالثية، والعربية في مقدمتها، ابتدأت بالاستقلال السياسي الدولاني، وتوقفت عنده؛ استعصى عليها التقدم من مكسب حرية الدولة تجاه الغير، إلى حريات الأفراد تجاه دولتهم، وفيما بينهم. وعلى هذا الأساس لا يمكن المضاهاة بين الشخصية المفهومية لشكل الدولة/ الأمة السابقة غربياً، وتلك التي عجزت عن إنتاجها شكلانيةُ الجيل الأخير من نموذج الدولة/ الأمة العالمثالثية، والعربية على الخصوص.

إن صيغة عالم عربي، متوزّع بين أكثر من عشرين كيان دولتي، تكرر ذاتَ نموذجِ شكلانية الدولة/ الأمة سياسوياً، بدون مضمون المواطنة المدنية ومكتسباتها من الإنسانية الحقوقية. ما أدى إلى تضاعف التعارض البنيوي بين الانتماء التلقائي للجماهير وتبعيتها للتسلط السياسوي على القمم القطرية، المرتدة إلى إفراز عنصريات القومويات المحلية، وهذه بدورها تفرّخ أضيق العصبيات الأهلية والعقائدية، من ديناويات وطائفيات. فالانغلاق نحو الأضيق في عصر الانفتاحات الأوسع والأكبر، هو المميز الوحيد لتعددية ثقافوية سالبة، وعادمة لإمكانيات التنوع المتكامل.

إن مأزق الجيل العالمثالثي مع نموذج الدولة الأمة، لا يتمثل فقط في الأصل اللاتاريخي الذي تحدرت منه معظم الكيانات الدولتية القائمة منذ عهود الاستعمار الغربي، والمستمرة إلى المرحلة الموصوفة بنشأة الاستقلالات الوطنية، لا يتأتى المأزق كذلك فقط من غربة هيكلة الدولة/ الأمة عن السياق التاريخي للوضع اللاهووي، واللاقومي الذي كانت عليه الأمم المستتبعة داخل إطار الإمبراطورية اللاهوتية المتحدرة من القروسطية والسابقة على تشكيل الدولة الحديثة إجمالاً؛ وهي السلطنة العثمانية، بالنسبة للحالة العربية؛ بل إن كل ذلك قد يشكل أسس المأزق التكويني لدول الكيانات المتقاسمة للأمة التاريخية؛ الخارجة من إطار الإمبراطورية اللاهوتية أولاً، والمتحررة ثانياً من حقبة الاحتلال الغربي حديثاً. لكن المأزق الحقيقي هو في هذا التكوين الالتصاقي لقوام الأمة المحرومة من دولتها الوطنية المستقلة عصوراً طويلة من الانحطاط الحضاري؛ التصاق بالتحقيب الغربي الذي تكونت عبره تاريخانية الدولة/ الأمة؛ واجتازت عبره رحلة الانتقالات أو القطيعات، ما بين عصور الهوايا المفارقة (الغيبية)، ثم الهوايا التصنيمية (الرومانسية)، ثم الهوايا الإيديولوجية الكليانية، وكلها أعمار حقيقية لتحولات الدولة/ الأمة، الصانعة لمسلسل من الشخصيات المفهومية لمجتمعاتها. وصولاً أخيراً إلى عصر المدنية الوطنية في ظل الرعاية الشاملة.

لكن نموذج الدولة/ الأمة في جيلها العالمثالثي المستحدث، والعربي والإسلامي على الخصوص، يبلغ راهنياً ذروة مأزقه التكويني. ولا يتجلى ذلك فقط في فشل تجربته الممتدة طيلة النصف الثاني من القرن العشرين، وعجزه عن إنتاج شخصيته المفهومية الواعية لإشكالية الوصل والفصل مع تحقيب المشروع الثقافي الغربي، بل في تحول ارتدادي لنموذج الدولة/ الأمة نحو تصنموية السلطة الفوقية، وانصبابها في قولبة الإرادوية المطلقة، المنفصلة رأسياً عن شعوبها، وأفقياً عن راهنية العصر العالمي حولها. فهي أقرب ما تكون إلى إطلاقية الملكيات غير الدستورية السابقة على الشروع في إنجاز التحقيب الحقوقي، حسب إيقاع الحقوق المدنية فالسياسية فالاجتماعية. بل عاشت نمذجة الدولة/ الأمة هذه، على رأسمال ترميزي مكتسب من جدلية التحرر/ التبعية تلقاء القوى السياسية الدولية، والغربية ثم الأمريكية ثم الصهيونية الإقليمية الوافدة، والتي كان بعضها، من الحقبة الأوربية، هو صاحب هذا النمط من اصطناع الدولة الهجينة، ما جعلها محتاجة إلى اختراع هوايا ذات صبغة جغرافية جهوية خالصة، محتاجة إلى تبرير سلطاتها المطلقة المستمدة من القوى العسكرية أو القبلية أو الطائفية، بمشروعية الأمر الواقع المفروض وحده. لكن هجانة هذا النمط من الدولة المفترض أنها صانعة أُممها الإقليمية الجديدة، تقف تماماً على طرف نقيض، في عصر الهُوي النقدي، مع توجّه الدول القارية، مثل أوروبا وأمريكا، نحو صيغة الوحدة القائمة على سرعتين: الاعتراف بالدولة القومية وخصوصياتها من جهة، وبناء الاتحاد الدستوري الشامل لتعددياتها الثقافوية. في حين أن الدولة العربية القطرية تجيء ضداً على الوحدة التلقائية للأمة التاريخية من جهة، وتعمل على إفراز

أقواميات الأقطار المتفاضلة المتناحرة. ما يتعارض كذلك في الوقت نفسه مع حركة الدولة العصرية الآتية من تعددية الأقوام التاريخية، المتفاصلة والمتمايزة ما بين موروثاتها، ولكن المتجهة نحو المتحدات الدستورية الكبرى، تحت إيقاع الانتماء المتناظر إلى نفس التحقيب المنتج للحداثة السياسية، والمحقق لأفضلية المشاركة في إنضاج ثمرات المدنية وإبداعية التمتع بها، لأفضليتها تلك على ميراث الهوية التصنيمية ذات الأصول العرقية فحسب.

سؤال المدينة عن الأخلاق

يمكن اعتبار نظرية الثقافويات التعددية، الصاعدة راهنياً في كندا والولايات المتحدة، نوعاً من تجاوز الشكل التصنيمي للهوية الأمريكية. فهي تحاول أن تحتل ريادة ما بعدية للأمركة التقليدية، بعد أن دأبت هذه الأمركة على طمس مجتمع الخلائط القومية والعرقية، على مستوى السلطة أو النظام العام التأحيدي، مع الاعتراف به على المستوى السكاني فحسب، ثم إعادة إخضاعه لقانون التنميط السلوكي. ما يعني إعادة تطويع مجتمع الخلائط للنمذجة بدون نموذج نهائي. في حين أن الثقافوية التعددية تحاول أن تحرر الخليط من هذه الهوية الفوقية. وتدفع بفكرة مواطنة الأرض، المكان، بدلاً من مواطنة التماثلية تحت سلطة النمطية بدون نمط نهائي. وهكذا يغدو انفراط الهوية التجريدية غاية للتعددية الثقافوية. والمقصود من الهوية التجريدية هي تلك التي تفرض على الهويات الإثنية داخلَ مجتمع الخليط، متجاهلةً الأصولَ الإنسانية المباشرة لكل جماعة ثقافية وعنصرية. فالثقافوية التعددية تنطلق من واقع اللاعدالة في توزيع الاعتراف بتفرع الهويات القاعدية، حسب شخصياتها الاعتبارية، وما تقدره كل هوية إثنية أو ثقافوية لذاتها، من استحقاق أخلاقي إنساني، يحفظ لها تمايزها بالخصوصية الثقافية ضد استبداد التمييز العمومي. ههنا يبرز الرهان الأعمق للهوية النقدية، وهو إعادة طرح مسألة الهُويّ على صعيد أنطولوجي حداثوي، يستبدل لغة الماهويات الميتافيزيقية والقبلية، المتفاصلة والمتصارعة أبدياً، بلغة الاستحقاقات الأخلاقية؛ فيلتقي من جديد الفلسفي السياسي بالأخلاقي، وتمارس الهويةُ النقدية إشكاليةَ هذا اللقاء بما يعنيه من استحضارٍ لثقافة العدالة كمصدر أوحد لكافة المعايير.

حول هذه النقطة المركزية من التقاء الفلسفي السياسي الحداثوي بالأخلاق (العدالة)[6]، يمكن فهم النزعات الفلسفية الجديدة حول تجديد الليبرالية، كما هي في نطاقها الأنغلو ـ سكسوني، وجناحه الأمريكي خاصة. ولقد كان كتاب جون راولز «نظرية العدالة» هو المحور الفلسفي الأول الذي صدرت عنه، معه أو ضده، أو تحويراً عليه، شبكةُ الآراء والمذاهب المتنوعة حول الحداثة السياسية من منطلق فلسفي أخلاقي عريق، ويلتقي مع ينابيع الفكر الأوروبي، منذ أصوله الإغريقية، وصولاً إلى أعلى تقاليد الفكر الأخلاقي التي أرساها فيلسوف النقد الحديث، كانط. ذلك أن نظرية العدالة تحاول اقتحام معقل الأطروحات الليبرالية التقليدية المنحدرة أصولُـها من هويز وبنتام ولوك وستيوارت ميل، في الوطن البريطاني الأم قبل ظهور الشكل الأحدث الملائم لنشأة الرأسمالية الأمريكية، مع أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وذلك عند تأسيس (البراغماتية) الذرائعية الشهيرة، وقد أصبحت بمثابة الهوية المميزة لمجمل الشخصية الثقافية الأمريكية. فإن الراولزية يمكن اعتبارها على هذا الأساس، أولَ خروج فلسفي على حدود الذرائعية. وقد يرى البعض أن راولز يسعى إلى التوفيق بين مدرستي القارتين القديمة الأوربية، والحديثة أمريكا. أي أن سؤال نظرية العدالة ينبغي له أن يتمحور حول التمفصل البنيوي بين المعرفي الأخلاقي الذي يميز ثقافة القارة الهرمة، وبين المصلحي العملي الذي طبع أصلاً الفكر البريطاني، ثم احتل قمة الذرائعية الأمريكية وتفرعاتها. لكن الجديد في هذه التفرعات هو الاختلاف الواضح الذي أضافه مفهوم ذلك التمفصل، والذي هو جديدُ فكر راولز وتميزُه البارز في المشهدية الفلسفية ما وراء الأطلسي، ثم امتداد نفوذه وارتداده إلى عمق أوروبا، وتفاعله مع الفكر الألماني ثم الفرنسي.

في الواقع ربما تنبع ميزة هذا الفيلسوف، ليس من محاولته التوفيق بين عفوية الحرية ونظامية العدالة، بين أن يكون الأفراد أحراراً دونما قيد، وبين أن يتقبلوا تقنين هذه الحرية حسب مواصفات العدالة، وإن أدى التقنين إلى عقلنة الحرية وردها إلى حاجة التلاؤم مع المصلحة للعدد الأكبر. مثل هذا التوجه نحو التوفيق بين هذين الأقنومين الأكبرين للفرد والجماعة، الحرية والعدالة (المساواة)، ليس غريباً على التراث الفلسفي؛ لكن الجديد بالنسبة لراولز هو قدرته الفكرية على صياغة مفهمة توفيقية، غدت قادرةً على زعزعة قلعة الذرائعية الأنغلو ـ أمريكية، ونجحت في

إقناع النخبة المفكرة بصوابية المحاولة الجادة، وبما تفتحه من ممرات ضرورية بين ثقافتي ضفتي الأطلسي. لكن هذا الصدى الإيجابي دفع إلى توليد شروحات وتنميات، تُصنَّف ذاتَ اليمين أو اليسار سياسياً، كثيرة وغنية، بما فيها تلك التيارات المعارضة كذلك لهذه الليبرالية المعدلة أوربياً. فمثلاً يقوم مفكر زميل لـ راولز هو فريدريك ڤون هايك[7] F.V. Hayek داعياً إلى (الليبراليتية) كمعارضة لليبرالية راولز، التي تنكر على الدولة أي تدخل في شؤون أفرادها الأحرار ما عدا وظيفتي حفظ الأمن، ورعاية العقود بين أصحاب المصالح، أي اعتماد السوق أساساً للعقلانوية المطلقة التي تدّعي الرأسمالية حق احتكارها الحصري. تتراجع هكذا شخصية الدولة إلى مجرد مؤسسة اجتماعية عادية كغيرها من مؤسسات المجتمع. وهي الفكرة التي تلتقي عندها ثنائية الدولة الرعائية والدولة الحيادية، بالرغم من تاريخ تعارضهما الطويل الذي قسم الفكر السياسي للقرنين الماضيين، أي زوال الدولة في قمة التطور المدني. ذلك أن الدولة الرعائية هي الموكول إليها وضع التنظيمات الاجتماعية الآيلة في النهاية إلى رد مختلف سلطاتها العليا إلى مؤسسات المجتمع المدني صاحبة القرار، والقائمة على تنفيذه كما تشريعِه. بما يغني عن توسط الدولة كأجهزة سلطوية، وانتفاء الحاجة تدريجياً إلى وكالتها القسرية، مع نمو نضج الذات الإنسانية الحرة. لكن الليبراليتية المستحدثة لا تصبر على المجتمع حتى يبلغ نهاية تطوره المدني ذاك، بل تعجّل بدفن الدولة قبل الأوان؛ فهي تقيم برهنتها على نوع من طوبائية أخرى، لا تقل تفاؤلية عن الأنوارية الحداثوية، ومفهومها المركزي عن حتمية التقدم. فتعتبر أن إطلاق الحرية للسوق الرأسمالية سوف يؤدي إلى جعل كل فرد رأسمالياً نسبياً. وعلى هذا الأساس يرى هايك، أن ليبراليته ليست سوى دفاع عن الحريات الأساسية ضد النزعات الجمعية أو الاشتراكية، التي لن يكون تدخّلها في حركة السوق سوى نوع من الكليانية المعادية للحرية، مكرراً بذلك أبسط الأفكار اليمينية الشائعة وأكثرها ابتذالاً. (ولا ننسَ أن أكثر مؤلفات هذا الباحث وأهمها قد صدرت خلال الحرب الباردة).

لكن طرافة هذا الفكر الليبرالاتي، أن هايك لا يشغله التعارض بين الحرية والعدالة، كما هو مألوف في المحاجة الليبرالية المعتادة، بل هو التعارض بين الحرية والأمن. وفي رأيه أن تدخل الدولة لا ينطوي على توزيع العدل الاجتماعي كما تدّعي، بقدر ما تمارس سلطوية المتحكمين بأجهزتها، نوعاً من الرقابة على حريات الأفراد، ينتج عنها عقد العلاقات الشخصية بين المتنفذين وبعض المنتفعين من وراء دواعي المصلحة العامة، وموضوعيتها المفترضة. وبذلك تتحول الدولة نفسها إلى مؤسسة شخصانية أو خاصة. وتعقد تلك العلاقات الفردية مع المنتفعين بالسلطة لتسهيل مصالحهم على حساب مصالح المجموع. فتنشأ عن هذه العلاقات نمطية الدولة الموصوفة بالزبونية clientélisme. (وقد يرجع اجتراح هذا المصطلح إلى هايك قبل أن يشيع في أدبيات نقد الدولة الكليانية بصفة عامة). لكن ما يمكن أن تلاحظه الهوية النقدية ـ الناقدة في هذا الصدد، هو أن الخوف من المس بأمن الفرد، عن طريق التدخل الدولتي في حريته باسم تنظيمها، لا يبرر تحييد أية أطراف ثالثة تتدخل ما بين طرفي العملية التبادلية من أجل استباق كل تجاوز لشروط حرية التبادل نفسها. ولا يمكن ضبط التجاوز إلا بإعادة ربط السياسة الاقتصادية نفسها، بمسألة العدالة، أو حق الأفراد في التمتع المشروع بعدالة التوزيع التي تعبر عن مساواة الاستحقاق كمبدأ حاكم لمنطق العلاقات الإنسانية في الجماعة، قبل أية علاقات تفريعية أخرى، اقتصادية وحتى سياسية.

ومع ذلك يبدو أن الليبراليتية، على طريق مؤسسها فريدريك فون هايك، ليست بعيدة عن هذا الربط بين الاقتصادي والاجتماعي، وإن كان هذا الربط جاء بأسلوب تحرير الحرية نفسها من أية ضوابط أو إكراهات، قد تنصب عليها من خارج أقنومها بالذات. لكن الحرية هنا ليست مفهوماً ميتافيزيقياً، بقدر ما هو توصيف معرفي إجرائي. إنه ينبني على تلقائية الحراك الاجتماعي، أو ما يدعوه هذا المفكر بفعالية الأنظمة، التلقائية. فهذه الفعالية إنما تشتغل بفضل قانون الاصطفاء الذي يحدد لها قواعد تحركها حسب منظور، قيمي تفاضلي في حد ذاته، يقاس بمدى ما يوفره من حظوظ لاستمرار المجتمع وبقائه، وبما يمكِّن مؤسساته القائمة من متابعة هذا الهدف على كافة الأصعدة العملية. وهذه التلقائية صورها كارل بوبر من خلال فكرة حول (المهندس الذاتي) داخل البنية الاجتماعية، التي تذكر بأطروحة آدم سميث الشهيرة حول اليد الخفية التي تنظم التوازنات الاجتماعية تلقائياً، دونما حاجة إلى أية تدخلات إرادوية من قبل السلطات الحاكمة أو المتنفذة. وكل هذا إنما يصب في التنديد المنظم بالنزعات

التاريخية، وتطبيقاتها الإيديولوجية التي تتعسف السيولة الطبيعية، وتناصر اللاحتمية العفوية التي تنقاد بموجبها شبكات الحراك الاجتماعي. وكان أحد المؤدلجين الكبار لهذه اللاإيديولوجية، هو كارل بوبر بدون منازع، وخاصة خلال أوج الحرب الباردة في أواسط القرن العشرين[8]. لكن هايك تصدى للتاريخانية من خلال نقدية معرفية مختلفة اعتمدت مهاجمة العقلانوية التي تسلسل الأوضاع الواقعية من مبدأ منطقي متعال، ولا تجد له تسويغاً إلا بقدر ما تخترع من علاقة تطابقية بين الوقائع ومبدئها المجرد ذاك، أشبه بعلاقة النتائج بالعلل المتقدمة عليها.

وهايك يطلق على هذه العقلانوية، بعد وصفها بالبدائية كذلك، مصطلح الإنشائية الكلية. فأي بناء فكروي من طراز هذه الإنشائية لا يمكنه أن يستوعب تراكيبية الواقع وتعقد الظاهرات الاجتماعية، أو يعادلها. وهكذا فإن منطلق النظرية الاجتماعية كما يراها هايك، إنما يكون «في اكتشاف أن وجود البنى الانتظامية [للمجتمع]، هو نتيجة لفعل العديد من البشر، لكنها ليست نتيجة لمخطط إنساني»[9]. فالتدخل الوحيد الذي يوكله هايك للإنسان هو أن يدع قانون الاصطفاء (الطبيعي) يعمل عمله ـ وهنا يصير هايك تاريخياً اجتماعوياً بالرغم من نقده للتاريخانية ـ يعمل عمله بدون حتى أدنى تعديل طارئ على انسيابيته قد يعطل نجاعته. وبالطبع فإن الساحة المثلى لإنتاجية هذا القانون هي السوق وحدها.

يصر هايك على موقفه النقدي من الليبرالية البراغماتية، ومن الليبرالية الأخرى المعدلة أخلاقياً كما جاء بها جون راولز. وربما أصبحت الليبرالية التي تصف نفسها بالجديدة، والحاملة لألوية العولمة الراهنة، تستمد مفهمتها المعرفية من هذا المفكر بالذات، من أجل إشادة إيديولوجية سياسية كليانية. هناك ثلاثة مبادئ تحدد الجسم المعرفي (الإبستمولوجي) لنقدية هايك، وتؤسس مذهب الليبراليتية **liberalitisme**. أوّلها هو استرداد مفهوم مطلق للحرية لا توفره إلا فردانية لا محدودة. والثاني هو تحييد الدولة لمنع المس بحرية الفرد. لأن كل تدخل هو تهديد لأمنه الخاص، وانتقاص من حريته المطلقة. والمبدأ الثالث هو نقل اصطفائية التطورية الداروينية، من مجالها الحيوي إلى الساحة الاجتماعية، أي أن هناك نوعاً من تاريخانية أخرى، أنثربولوجية، تتكفل بالحراك الاجتماعي أفقياً عبر آنات الزمن، وعمودياً داخل الهرمية الاجتماعية. وأن هذه الاصطفائية ـ وتترجم إلى التنافسية الاقتصادية ـ هي التي تتكفل بإدارة صراع الحريات، وليس المصالح وحدها، وإقامة معادلات التوازن التلقائي بين الأفراد. أما معالجة مشكلة العاجزين عن دخول معارك التنافس تلك أو المتساقطين في محصلاتها، فإن على المجتمع، وليس الدولة مجدداً، أن يتكفل برعاية أحوالهم المعيشية، عن طريق مؤسسات خيرية، تماثل غيرها من المؤسسات الإنتاجية المخصخصة أصلاً. شرط أن يكون هذا (التدخل) لا شأن للسوق به، إنتاجاً وتنظيماً، لأنه يخل بطابع السوق الأصلي المميز، هو التحرك اللاشخصي. فما يرفضه مذهب الليبراليتية هو الاعتراف باجتماعية الحق. لذلك فالتضامن الجماعي يعتمد على أريحية الفرد دونما أية إكراهات فوقية، من قبل الدولة خاصة. هكذا تتوقف معالجة الفقر على عطاءات الأفراد، مع تجاهل لكل النقد الفلسفي العريق الموجه ضد هذا النوع من التبرع الطوعي الذي يمس الكرامة الإنسانية، ولا يبني أية نظامية موضوعية لحلول مستقرة ودائمة. فإن استبعاد أية مؤسسة تعتمد مبدأ الحق العام في إعادة التوزيع لبعض الفائض من استحقاقات الأفراد المنتجين، على غير المنتجين، إنما ينكر أن أسباب الفقر ليست فردية بقدر ما هي عائدة إلى تقصير المجتمع نفسه في توفير فرص نجاح عادلة أمام جميع أفراده.

إن إلغاء مبدأ اجتماعية الحق يظل هو القاسم المشترك لمختلف النزعات الليبرالية قديمها وحديثها؛ وبذلك لا يجد هايك في أساس البنية المعرفية لليبرالية التقليدية، بقدر ما يتدرّأ وراء إطلاقية الحرية الفردية، بما يقربها من جوهر ميتافيزيقي متعال، مبالغ في الوقت عينه من خطر التدخل في شؤون هذه الحرية، وجعله خطراً على (أمن) الفرد عينه. وهو بذلك إنما يعتمد بصورة غير مباشرة على إدانة الواقع، كما كان قائماً في ظل الدول الكليانية التابعة للنموذج السوفييتي في أيام هايك نفسه. لكن إلى جانب الاعتراضات على لا أخلاقية هذه الليبراليتية، التي تكرر ذات الاعتراضات المسوقة، قبلها دائماً، ضد الليبرالية الأنغلو ـ أمريكية السائدة، فإن هايك اعتقد أنه ربما حقق إضافة برهانية إلى (عقلانية) الليبرالية التقليدية[10]؛ وذلك باستخدامه جاهزية المفهمة الخاصة بتطورية داروين في اختراع صيغة جديدة لإبستمولوجيا الليبرالية التقليدية، مما يسمح بإطلاق مصطلح آخر عليها، هو الليبراليتية. لكن هايك لا يتجنب في هذه الحركة، النقدَ المعتاد للمذهب

الأصلي، بل يضيف إليه مجمل الاعتراضات المعروفة، على التطورية الحيوية منذ إطلاقها في مجال التأويل الحيوي لداروين، وتطبيقها على المجتمع الإنساني مع سبنسر.

مع كل هذه النوعية من إمكان النقد الموجه إلى مشروع تجديد الجسم المفهومي لليبرالية، بدءاً من راولز وزميليه هايك وتوجيك ـ كما سنعرض لهذا الأخير تالياً، فإن انتشار ما أصبح يسمى بالليبرالية الجديدة بعد انهيار المعسكر الشرقي، إنما يعود إلى ذلك الحدث السياسي غير المتوقع، وهو غياب القوة السياسية القائمة عالمياً والداعمة للإيديولوجيا المناقضة، أي الاشتراكية، أكثر من كونه مبنياً على جاهزية إقناع بمفاهيم، قادرة حقاً على تبرير تطبيقاتها السياسية والاقتصادية، كما نرى اليوم. فقد أمست القوة الدولية التي تناصر العولمة هي برهانها المباشر، أو (تسويغها) الأشد حسماً للجدل الفكري. ولذلك يلح أنصار العولمة على كونها أمراً واقعاً ومحتوماً، بما يضع حداً لجدل التبرير والتبرير المعاكس، ما دام الأمر الواقع هو المسوِّغ الأفعل في هذا الموضوع، وعلى هذا الأساس، فإن الليبرالية الجديدة الممتطية لفرس العولمة، بقدر ما تدّعي أنها تضع حداً لطوبائية التكامل بين الحرية، والعدالة بمعنى المساواة، فإنها تؤسس لعقيدة الأمر الواقع كنهاية للإيديولوجيا؛ في حين أن القدرة الاستثنائية على الاصطفائية (السحرية) التي تعطى للسوق وحده، تتطلب إطلاق العنان للتطورية بصورتها التلقائية؛ إنها بذلك تضفي عقلانوية جديدة على حركة السوق، وتجعل المبادرة موكولة لقانون المنافسة المطلقة، الذي برهنت تجربة الرأسماليات خلال القرنين المنصرمين على استحالة إطلاقيته، لأنه لا يلبث أن تقبض على ناصيته الاحتكارات الكبرى. وهو الأمر الذي تنتهي إليه عولمة الاقتصاد الجديد، كما تبرزه وقائع الاندماجات الحاصلة بين معظم الشركات العملاقة العابرة للقارات، بحيث إنه في نهاية هذا الشوط يؤول اقتصاد العالم كله إلى حفنة من المتمولين الخرافيين، الذين يمسكون بالقرارات المصيرية الكوكبية؛ يؤسسون بذلك حكومة المال، أي سلطة الأوليغارشية المطلقة ما فوق الدول جميعها، أو حكومة اللاحكومات وحدها. وهذا ما يعبر عنه فلسفياً بكونية المال بديلاً عن كونية الإنسانية الحقوقية. وانتصار الأولى أو إمكانه، واندحار الثانية أو إمكانه كذلك هو موضوع النداء على عودة جديدة للفلسفي السياسي. وهي عودة ليست اختيارية ولا نظرية، لكنها من نسيج أمر واقع آخر يتولد ضداً على هجمة هذه السيرورة العولمية، وبصورة تلقائية كذلك، وسابقة على التخطيط الإرادوي.

ليس انتهاض إشكاليات الهوية إلا إشارة الفلسفي السياسي العائد، مؤذناً بالتقاط بعض رموزٍ لما يعتمل في الضمير الإنساني، أو هذا اللاوعي الكوكبي الباحث هو نفسه عن زمنه الفعلي، وضداً كذلك على كل العدة الخرافية لما يسمَّى بالزمن الافتراضي ـ أو المرآوي في مصطلحنا. إن يقظة الهوي لدى قبائل الإنسان جميعها، والفاعلة منها خصوصاً، قد يمكن قراءتها فكرياً على أساس أنها اعتراض كينوني على اغتصاب نهاية التاريخ المنتظرة، كتحقيق للقاء التعددي التنوعي مع كونية محايثة وقابلة للتعامل معها من قبل الشخصيات المفهومية للحضارات، المحكومة أخيراً بحتمية الانفتاح، وانتهاز، أو ابتكار العلاقات مع هذا الكوني بطريقة الذاتي النسبي، والمنفتح نظامياً وواقعياً على الكلي لدى كل آخر. وكيف يتفعل هذا الاغتصاب.. إنه الاستيلاء على شكلانية الكلي في الكوني، وإخضاعه لحساب أضيق خوصنة، تمثلها سلطوية المال وحدها، وما يعنيه المال من تعارضه الأسي مع الهوي. فالمال هو عنصر اللاعنصر، وهو مفهوم اللامفهوم. وهو أعلى أخطار المدنية على جوهرها. ويبلغ اليوم، مع الليبرالية الجديدة، أعنف تهديداته، إذ أنه موشك على إنجاز آخر فصل في الجدلية الحضارية، وهو عزل منطق علاقات السلطة بما هي قوة للعنف الخام فحسب، عن بقية خواص القوة القووية، بما هي قوة للعدالة والحرية والحقيقة. وقد أصبحت عملة (العنف الخام)، في عملية الاغتصاب الدهرية هذه، تتصرف على أساس جرعات متصاعدة الكم والكيف، من اندماج السياسة بالمال، من ظاهرة المزيد من (تسيس) المال، و(أمولة) السياسة.

ما وراء لاشخصنة المال تختفي تراثات الشخصنات الاستقطابية للجماعات والأفراد كما للدول، على المدى الأرحب الذي شغلته هذه الشخصنات الاستقطابية، وأنتجت هويات تمييزية ما بين الثقافات؛ فأجهضت بذلك محاولات حضارية كبرى، لتغليب التمايز التنوعي على الاستقطاب التمييزي. ولكن حيوية هذه المحاولات هي التي تواجه، في عصر السوقية الفالتة اليوم، خاتمتها غير السعيدة. بمعنى أن نهاية التاريخ التي يحين تحيينُها الثقافي راهنياً، بما هي إنجازُ أعلى لكفاحية منطق القوة القووية ضد خَوْصَنة العنف الخام لثمار التاريخ، لا يتم اغتصاب

حداثيتها الحتمية فحسب من أرض الواقع، بل يجري، بكل تصميم إرادوي، اجتثاثُ ذاكرتها كحضور متناوب خلال تجارب الثقافات الكبرى، وقمع ذاكرة حضورها المحتوم راهنياً، ووقائع تغييب هذا الحضور الفعلي في وقت واحد.

حينما يتسابق دعاة الليبرالية الجديدة، أو الليبراليتية كما ابتكرها هايك، إلى ادعاء نقل العقلانية من (ميتافيزيقا) الإنسانوية إلى (تلقائية) التطورية المجتمعية، المتمثلة حصراً في تنافسية السوق، يصير المقصود هو إلغاء تنافسية كل من الحرية والعدالة على احتياز الحقيقة إلى جانبه ضد الطرف الآخر، أو تكاملاً معه، ومحْو تُراث هذه الجدلية الكبرى، المؤلِّفة لعقلانية الأسس والمعايير وتغييراتها المتنامية. وهذا ما ندل عليه «نظرية إبطال الإنسان». تلك النظرية يعاد بناؤها، معرفياً أولاً، على أساس تعطيل فعالية المضاهاة ما بين المنظومات الدلالية التي تعطى للأفكار والوقائع، من منطلق التسويغ غالباً، أو التبرير لماماً ونادراً؛ وذلك حسبما تدّعيه كل منظومة دلالية عادلة من أفضلية تمثيلها للمعنى أو للحقيقة المنشودة؛ وهي كانت دائماً ترميزاً لمعنى الإنسان في ذاته. والإشكالية في تجارب هذه المضاهاة المستمرة كانت تنبع من قدرة الفكر على السلب بهدف برهنة الاعتراض؛ والقدرة كذلك على سلب السلب، بهدف مفهمة المغايرة، واتبكار المركب. ولقد قدم تراث الفلسفة السياية خاصة بروفيلات حادة، متفاضلة ومتكاملة بالثراء البرهاني وإبداع المفاهيم المتراكبة، عن قصص هذه المضاهاة ومآثرها المعرفية وتجاربها التمارسية المتعارضة. وما يمكن اختصاره هنا هو أن نظرية إبطال الإنسان تهدف إلى تعطيل أهم ما اكتسبه الفكر وهو: استطاعته في كل مفترق معرفي، على انتضاء ثقافة القطعية مع أحداثه الفكروية عينها، كما لو كانت تؤرخ لتمارينه الصعبة على المعرفة، مع الحقيقة وضدها. إذ إن محاولة إبطال الإنسان إنما تقوم بالضبط على انتزاع كل هذه الجاهزية المعرفية من لدن الفكر وحامله الوحيد الإنساني، وتلقي بها إلى ميكانية السوق، بحيث لا يتبقى ثمة شاهد ما على المايحدث، الذي يؤول إلى عدم الحدوث، ما دام ممتنعاً ـ وتلقائياً كذلك ـ عن إنتاج أية مشهديات يمكنها الانتظام خارج شيئية ميكانيته الخاصة.

ليست نظرية إبطال الإنسان حديثةً. لقد ابتدأت مع بدايات الوعي الفلسفي، وها هي تصل معه إلى نهاياته القصوى. منذ القديم كانت مداهمة الوجود للكائن الإنساني الضعيف، تدفعه إلى أن يعلق مصائره على كل ما ليس إنسانياً. كل المختلقات الخرافية ثم الأسطورية، أعطيت قدرات خارقة، تزيد من ضعف الإنسان ورخاصته تجاهها. فالتفسير الديني حاول أن يعلل ضآلة الإنسان بما هو أعلى منه كينونة، وحتى إنسانية صاعداً به إلى أرفع السموات. فالإله يتمتع بصيغ المبالغة إلى أقصاها في الصفات والمزايا، مقابل ابتلاء الإنسان بأدناها وأقصاها نحو الأسفل. ومع أقصى التطور المعرفي تساقط تفسير الإنسان باللاإنساني، إلى ما هو الأقصى في شيئيته، والأبعد نأياً واستقلالاً في أواليته، وهو السوق. فمن ذروة الإله إلى هوة السوق وما بينهما من بدائل الإنسان، تارة هي الطبيعة الماوية، ثم الطبيعة الحية كالمجتمع، إلى المدينة ومؤسساتها، كالدولة والطبقة والمدنية نفسها، وكلها وسائط خارجانية، لكنها تغدو مرجعيات للإنسان ـ ودائماً من دونه ـ هذه الذرة اللاشيئية السابحة في محيط الحجوم وكل الأشياء الأخرى، الأكبر والأهم والأفعل.

بين التصعيد السماوي، وتعليله اللاهوتي، والانحدار إلى شيئية السوق وعنفه المالي المطلق، فإن رحلة تأويل الإنسان باللاإنساني دائماً بَلَغَتْ الشوطَ الأقصى، الموائم لتشكيل معطيات التأسيس المعرفي لنظرية إبطال الإنسان. وحين يتجلّى تميُّز السوق كمرتجع للمرجعيات كلها التي رافقت تأويل الإنسان باللاإنسان، فإن هذه الظاهرة إنما تريح الفكر التداولي من محاولات التوفيق بين أقنومي الحرية والمساواة تحت طائلة الحقيقة، معلنة بذلك عن انهيار ازدواجية الفلسفي (مع) السياسي، المنشغل بعمليات التوفيق وتجاوزها نحو التلفيق؛ أو إشهار اليأس من تكرار المحاولات. إذن ليس كالسوق محلاً أرحب لإشهار المخفي الأعظم طيلة التاريخ، خاصة أن الإشهار عينه أصبح يتمتع بأنجع أولياته مع ثورة الاتصالات وتقنيات الزمن الفعلي (temps réel). وما يشعره في لحظة نهاية التاريخ الراهنة، ليس اليأس فحسب من تقاليد التوفيق أو التلفيق، بين أقنومي الحرية والعدالة، بل الانتهاء من هذه العلاقة الأقنومية بين جناحيها، أي التخلص من أولويتها المعيارية نفسها كهمّ أُسّيّ لأحقيّة مدنية الإنسان بما هي استحقاقه الفريد. إنه إشهار فكّ الارتباط بين الفلسفي والسياسي، وإلغاء وصلة (المعوية) بينهما، بما يُعبّر عنه من طلاق محتوم بين السياسة (اليومية) والأخلاق، في التداولية العمومية، الرائجة فكروياً ودولياً.

لكن «نظرية إبطال الإنسان» لم تعد تكتفي باحتفالات

هذا الطلاق العولمية، بل تنزع إلى إلغاء الطرف الثاني، أي المعياري، وليس إبعاده أو تهميشه فقط، وتعطيل ذاكرته، وذلك بإسقاط إشاراته من أية مشهدية للشأن العام. كأنما لن تأتي نظرية إبطال الإنسان أو تكتمل إلا بعد إنزال حادثة الإبطال عينها في لحم الواقع وعظمه. وعندئذ لن يكون مجيئها ذاك كنظرية، سوى مأتم متأخر، وبعد فوات الأوان. ذلك ما تراهن عليه في العمق إيديولوجيا سياسوية تنسجها العولمة، وتنشرها تغطيةً وتسويغاً لإمساكها ببوصلة التوجهات الرئيسية للعلاقات الجيوسياسية في العالم(11). خلاصةُ هذا الرهان، هو أن إشهار نظرية إبطال الإنسان إنما يأتي تأكيداً لواقع، وذلك عكساً للنظريات الداعية عادة لنماذج تغيير مستقبلية، بحجة أن هذا الواقع لم تعد ثمة حاجة ما إلى تغييره مقدماً؛ ذلك لأنه لم يعد له بدائل، فما سيتولد بعده، لن يكون سوى تفعيل له كنتائج، صادرةٍ عنه وحْده كمقدّمات. ويُلاحظ هنا هذا التقصّد شبه الخرافي، في إضفاء حتمية أقرب إلى قدرية ميتافيزيقية، بل دهرية أو دهرانية، على سيرورة واقع نهائي واختتامي، ويُرمز له بعنوان أوحد: العولمة. كل ذلك يؤكد أن عصر الأدلجة الأحادية لم ينته مع الحرب الباردة. وأنه ثمة ما هو أدهى من كل كارثيات قرن الأدلجة العسكرية السابق العشرين، وهي تلك الأدلوجة الأخرى النامية التي راحت تمنح نفسها سلفاً حقّ منْع بدائلها المستقبلية الجائزة، وليس فقط حقّ الإجهاز على كل ما سبقها. أليست تلك أسوأ الخاصيات التي ابتنت ورافقت نشوء وانهيار أدلجات التاريخ القريب والبعيد. متمثلةً في تبسيط الواقع وإخضاع خضمه اللامحدود إلى وصفات نموذج تأحيدي إرادوي، ويخص دائماً مصلحة أقلوية جديدة صاعدة إلى مطمح الاستيلاء على العالم، بطريق اختلاق منظومات دلالية، واستخدامها في خوصنة الكليات لحساب الأخصيات، وباسم أوسع التعميمات والتشميليات؛ بدءاً من أكثر سوابقها الماضوية، والمتمادية إلى أوسع المشهديات العالمية اليوم كما في الأمس، مع الفارق أن إيديولوجيا السوق لا تُنظِّر لإبطال الإنسان، بقدر ما تقرّره كأمر واقع غير قابل للاعتراض عليه، لانفقاد الأمر الواقع الآخر، الذي لن يعود إمكان تصوره إلا لا واقعياً كذلك؛ وحتى إشعار آخر.

مطاع صفدي

الهوامش

(1) Karl Otto_Apel: Expliquer _ Comprendre, la controverse centrale des sciences humaines, ed. Cerf, P. 31 _ 103.

(2) موضوعة ارتباط السياسي الحداثوي بالحوار قديمةٌ اغريقية، وكانت لهابرماز الأسبقيّة في اشادة فلسفته التواصلية على اكتشاف خزين العقلانية الكامنة في إشادة (المجال العام) طريقَ حوارِ الأفراد العاقلين. وأضاف بول ريكور مساهمته الغنية بتمعين السردية كأساس لتواصلية الحوار، عبر أهم كتبه المعروفة، وخاصة منها كتابه المركزي: عين الذات كآخر:
-Paul Ricoeur: Soi _ même comme un autre, ed. Seuil.

(3) من المتعارف عليه أن (الرأي) هو المفصل بين القول الوصفي والقول المعياري. فهو يفترض مجاوزة الفرد لذاته نحو الآخر، ليقدم له كلاماً معقلناً، تأويلاً مبرهناً عليه، يمكن للمخاطب أن يتقبله أو يرفضه. فالرأي هو عملة الحوار، والمدخل إلى التوافق الجماعي، ويحمل على تشكيل "الهوية البرهانية"، هذا المصطلح الجديد أو الوجه الآخر العملي للهوي النقدي.

(4) E. Kant: Métaphisique des moeurs. I, Doctrine du droit, in oeuvres philosophiques. T. II, éd. Gallimard.

(5) هذا السجال لا ينتهي بين الفكر المنحاز إلى أولوية الذاكرة التراثية أو إلى إرادة الأمة الراهنة في اختيار شخصيتها المفهومية، في إعادة صناعة هويتها القومية وحيّينها مع راهنية العصر وتحدياته، وقد استُبعد هذا السجالُ عشيةَ انتهاء الحرب العالمية الثانية لدى تياري الفلسفية الألمانية والفلسفة الفرنسية، لكن لا يعني هذا أن ألمانيا الحديثة لا تزال متعلقة برومانسية التراث (غادامير) و (هيدغر)، لدرجة ألاّ تسمح بظهور الفيلسوف هابرماز الباعث على ثقافة التنوير والانفتاح العالمي. ويمكن القول إن تيار الوجودية الفرنسية وما تلاها من البنيوية والتفكيكية، قد حاول تحييد الإرادة، مع الاختلاف بين هذه النزعات حول الخيارات المطلوبة، والمتاحة لهذه الإرادوية. ولعل بول ريكور كان أوضح من عرض لهذه المواجهة المستمرة في كتابه:
P. Ricoeur: Du texte à l'action. Essais D'herméneutique, II, ed. Seuil.

(6) J. Rawls, Théorie de la Justice, Seuil.

(7) F. Hayek, Droit, leglisation et liberté, P. 43.

- الكتاب مترجم عن الانكليزية إلى الفرنسية، وكان صدوره الأول في لغته عام 1973 وهو في ثلاثة مجلدات.

(8) K. Popper: La misère de l'histroicisme, ed. Plon, Paris, 1957, P. 67.

(9) F. Hayek, Droit, leglisation et liberté, P. 43.

(10) يتعرض المفكر البارز جان بيير دوبوي إلى مناقشة الليبرالية الجديدة، وخاصة ليبراليتية هايك، بصورة شاملة واعية، في كتابه المرجعي في هذا الموضوع:

Jean ـ Pierre Dupuy: Le Sacrifice et l'Envie. Le Liberalisme aux prises avec la justice sociale, ed. Calmann ـ Lévy, 1992 P. 241 ـ 291.

(11) يبرز هابرماز من بين فلاسفة العصر كرائد حقيقي لفكرة الجمهورية العالمية، ضداً على إكراهات الاعتبارات الجيوسياسية السائدة. وأوضح كتاب له يعرض لهذا الطموح الراهن هو:

- Y. Habermas: L'integration républicaine, Essais de théorie politique, ed. Fayrad.